STUDIA GNESNENSIA

STUDIA GNESNENSIA

TOM XX

Gniezno 2006

REDAKTOR
Ks. prof. UAM dr hab. Marek Pyc

PROJEKT OKŁADKI
Radosław Karbowiak

ISBN 83-87926-??-?

Za zezwoleniem władzy duchownej

WYDAWCA: REDAKCJA STUDIA GNESNENSIA
PL, 62-200 Gniezno, ul. Seminaryjna 2, tel. +48 061 426 46 61
DRUK:

FILOZOFIA

Waldemar KMIECIKOWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XX (2006) 5–30

LESZCZYŃSKI A WITKACY W *SPORZE O MONADYZM*[1]

I. Idealizm Leszczyńskiego

W artykule zostanie podjęta próba zrekonstruowania głównych myśli zawartych w *Sporze o monadyzm*. Dzieło to jest wyjątkową pozycją filozoficzną. Praca ta jest bowiem efektem szczególnego dialogu filozoficznego toczonego pomiędzy reprezentantami dwóch skrajnie odmiennych koncepcji ontologicznych. Z jednej strony mamy tutaj określoną Leszczyńską wizję idealistyczną, zaś z drugiej napotykamy ontologiczny realizm Witkiewicza. Jednocześnie owa źródłowa prezentacja nie jest zwykłym wykładem dwóch koncepcji filozoficznych zgromadzonych w jednej pracy – co nadawałoby wywodom określoną czytelność i jednoznaczność – lecz stanowi ją zestaw poszczególnych fragmentów korespondencji toczonej między Leszczyńskim a Witkiewiczem; fragmentów często przenikniętych osobistym zaangażowaniem filozofów, co niewątpliwie rzutowało na precyzję wypowiedzi. W konsekwencji w *Sporze* mamy do czynienia ze szczególną syntezą prezentacji własnej refleksji filozoficznej i polemicznym odnoszeniem się zarówno do kontrpropozycji adwersarza, jak i do stopnia zrozumienia przez niego wysłanego do niego filozoficznego tekstu. Owa refleksja rozwija się w dyskursie i zawiera kolejne uszczegóławianie własnych przemyśleń, niwelowanie ich błędnych interpretacji zawartych u polemisty i wyłuszczanie własnych uwag krytycznych wobec kolejnego otrzymanego fragmentu badań filozoficznych. Wszystko to powoduje, iż lektura tej niepowtarzalnej polemiki filozoficznej napotykać może na pewne problemy interpretacyjne.

Artykuł stanowić ma próbę pewnej obiektywizacji poglądów Leszczyńskiego i Witkacego, i nadania im spójności nieco zagubionej w polemicznym dyskursie. Skoncentrujemy się w nim na eksplikacji najistotniejszych momentów filozoficz-

[1] Por. *Spór o monadyzm. Dwugłos polemiczny z Janem Leszczyńskim*, Warszawa 2002, s. 5n.

nych zawartych w filozoficznej dyspucie odnoszącej się do sposobu istnienia świata realnego. Równocześnie rekonstrukcja poglądów Leszczyńskiego i Witkacego będzie zmierzała do ujawnienia pewnego szczególnego momentu przenikającego refleksję Leszczyńskiego; momentu niezgodnego z zasadniczą orientacją filozofii Leszczyńskiego, a przecież – w naszym przekonaniu – trafnie ujawnionym przez Witkacego; momentu pewnego realizmu tkwiącego w przemyśleniach adwersarza i jednocześnie przyjaciela Witkiewicza.

Stanowisko Jana Leszczyńskiego możemy określić jako idealizm. W jego ujęciu bowiem rzeczywistość otaczająca – wchodzącego z nią w relację poznawczą – człowieka przestaje mieć wymiar tego, co istnieje niezależnie od faktu istnienia tegoż człowieka i od kontekstu poznawczego. Jednocześnie jednak stanowisko filozofa nie ogranicza się wyłącznie do specyficznego zsubiektywizowania ludzkiego otoczenia i podjęcia kwestii egzystencji w kontekście relacji: podmiot poznawczy – poznawany przedmiotu. *Wokół* człowieka w wizji Leszczyńskiego nie jest tylko otoczeniem przedmiotowym, lecz wyraźnie i zdecydowanie uwzględnia się w nim także obecność innych podmiotów. O swojej własnej koncepcji filozof mówi, iż *tak uzasadniony idealizm, przeprowadzony konsekwentnie w rozbudowie ontologicznej teorii rzeczywistości, ukaże nam tę rzeczywistość jako zbiorowisko mniej lub więcej elementarnych świadomości (ujmowanych w nastawieniu naturalnym jako „towarzyszących" żywym organizmom), świadomości, którym przez analogię do Leibnizowskich monad nadamy miano „m o n a d i d e a l i s t y c z n y c h", a które znów poprzez wzgląd na integralną przynależność treści świadomości do świadomości samej, owej nierozerwalnej jedności, jaką jest jaźń wraz z całokształtem swej każdorazowej manifestacji, nazwiemy także „i m m a n e n t n y m i j e d n o s t k a m i" rzeczywistości*[2]. Jak jednak rozumieć taką monadystyczną rzeczywistość ujawniającą się w koncepcji, którą Leszczyński proponował nazywać także idealistycznym monadyzmem czy też *solipsyzmem zwielokrotnionym*[3]? Jaki jest status bytowy zarówno poznającego podmiotu, jak i poznawanej rzeczywistości, która – w świetle powyższej wypowiedzi – niejako koniecznie zawiera wielość świadomościowych monad, mogących być traktowanych jako określone *jednostki rzeczywistości*?

Wydaje się, że aby trafnie wniknąć w ówczesne poglądy filozofa[4], należy odnaleźć jakiś szczególny punkt wyjścia jego rozważań; punkt, który stanowić może jednocześnie fundament całej filozoficznej konstrukcji. W naszym przekonaniu za taki właśnie moment możemy uznać Leszczyńską wizję samoistnego

[2] Ibidem, s. 6.

[3] Por. ibidem, s. 280.

[4] Leszczyński bowiem ostatecznie zmienił swoje stanowisko reprezentowane w *Sporze* i zajął postawę realistyczną. Por. ibidem, s. 365n.

i niezależnie od doświadczenia bytującego przedmiotu zewnętrznego. Leszczyński bowiem zdecydowanie protestował przeciwko możliwości rozważania faktycznego istnienia tak rozumianego przedmiotu. Filozoficzny dyskurs wokół rzeczywistości zasadniczo niezależnej i suwerennej wobec poznającego ją podmiotu wydawał mu się nieuprawniony. Ową Leszczyńską niechęć możemy odkryć w twierdzeniu, że *nie mamy do czynienia z przedmiotami doświadczenia poza doświadczeniem, a więc nigdy nie udało się nam stwierdzić, czym są i czy są wtedy, gdy ich nie doświadczamy*[5]. Podobnie brzmi protest Leszczyńskiego kierowany w odniesieniu do pojmowania *przedmiotu zewnętrznego jako a b s o l u t n i e samoistnego i numerycznie tożsamego dla wszystkich jaźni*[6]. Wreszcie w innym miejscu dowiadujemy się o *absurdalnej wierze w samoistność świata poza świadomością*[7], a także, iż nie do uznania jest koncepcja, która *przyjmuje niezależność przedmiotu zewnętrznego od świadomości, która go spostrzega, nie w jakimś sensie przenośnym, lecz wprost j a k o przedmiotu spostrzeganego; zakłada więc istnienie aktów pustych i przedmiotów zmysłowych leżących całkowicie poza strefą świadomości*[8].

Leszczyńskiemu zatem towarzyszy nieustanna niechęć do uznania suwerennej egzystencji przedmiotu; egzystencji w swym istnieniu niezależnej wobec świadomości. Skoro bowiem przedmiot może być świadomościowo dostępny tylko jako przedmiot doświadczany i tylko właśnie jako doświadczany *tak a tak* (w takiej to a takiej *szacie*), to naiwno-realistyczne uznawanie, iż można uwzględnić egzystencję przedmiotu, który byłby nie doświadczany przez kogokolwiek należy odrzucić. Przedmiot po prostu jest przedmiotem będącym *w zasięgu* świadomości i obecnym dla niej; przedmiotem danym doświadczeniowo – tylko i wyłącznie takim! Inaczej mówiąc – przedmiot spostrzegany (Leszczyński używa znamienitego określenia: *przedmiot zmysłowy*[9]) o tyle jest spostrzegany, o ile występuje w konkretnej wyglądowej *szacie* i nie ma możliwości sensownego dyskursu na temat przedmiotu spostrzeganego tkwiącego niejako obok (czy poza) wspomnianą *szatą, w której on jest dostępny poznawczo.* Jeżeli posłużymy się metaforą, to możemy skonstatować, iż w Leszczyńskiej wizji samoistnego przedmiotu obecnego doświadczalnie dla świadomości nie ma miejsca na jakąkolwiek odrębność *szaty* i tego, co w niej jest dane (ujmowane). Nie ma przedmiotu spostrzeganego (rozumianego jako przedmiot suwerenny wobec świadomości) i spostrzeżonego, czyli zmysłowego; przedmiot zmysłowy

[5] Ibidem, s. 15.
[6] Ibidem, s. 70.
[7] Ibidem, s. 58n.
[8] Ibidem, s. 75n.
[9] Por. ibidem, s. 16, 18, 19, 76, 136n.

(czyli jawiący się w zmysłowym doświadczeniu) jest jedynym, który może być *dotknięty* przez świadomość i który zjawia się dla niej i w niej. Przyjęcie bowiem, iż niemożliwe jest wystąpienie świadomościowe przedmiotu bez *takiej a takiej* konkretnej (związanej z aktualnym spostrzeganiem) *szaty zmysłowej* i jakieś absolutne uznanie jej identyczności z samym zjawiającym się przedmiotem zmysłowym (posłużmy się określeniem samego filozofa) skutkuje tym, iż zostaje nam niejako tylko taki zmysłowo dostępny przedmiot! Istnieje tylko on i w nim utożsamia się przedmiot spostrzegany i spostrzeżony. Przedmiot spostrzeżony – jako *taki a taki* – jest po prostu przedmiotem spostrzeganym (zachodzi tutaj identyczność). Kolejne zaś spostrzeżenie również odsłania identyczność – tyle że już kolejną, tzn. związaną z następnym ciągiem doświadczeń. Przyjąwszy takie rozumienie spostrzegania przedmiotu (zmysłowego) – jako szczególnego obcowania wyłącznie (!) z danym zawsze w konkretnej *szacie wyglądowej* przedmiotem i identyfikacją jej i tego, co dane, tzn. owego przedmiotu – Leszczyński może już wykazywać niespójność uznania, iż poza spostrzeganiem jest jeszcze miejsce na spostrzegany przedmiot suwerenny wobec poznającego podmiotu. Poszukiwanie bowiem tego, co byłoby *przedmiotowo bytujące* poza spostrzeganiem, oznaczałoby, iż taki przedmiot obserwowany przez daltonistę i człowieka rozróżniającego barwy – każdy z nich obcuje przecież z innym przedmiotem zmysłowym – musiałby *równocześnie na tych samych miejscach być zabarwionym w różny sposób, co jest oczywistym absurdem*[10].

Jeżeli jednak w zaprezentowany wyżej sposób rozumie się przedmiot zmysłowy i apriorycznie odrzuca się możliwość tego, iż ten sam suwerenny przedmiot spostrzegany może odsłonić się świadomości w różnych *szatach wyglądowych* – jako różne przedmioty spostrzeżone (ukazujące nie tylko się, lecz i coś spoza siebie) – to można już po prostu skonstatować nieistnienie przedmiotu zmysłowego poza doświadczeniem i dokonać redukcji samoistności do zjawiskowości; można już dokonać *wchłonięcia* tego, co ewentualnie mogłoby samoistnie kryć się poza przedmiotem doświadczanym (jako zjawiskowym) w obręb wyłącznie przedmiotu zmysłowego rozumianego już jednak wyłącznie w kategoriach świadomościowych i pozbawionego pozadoświadczalnych odniesień. Stąd właśnie Leszczyński postulat osiągnięcia etapu filozoficznej refleksji, w którym *się zrozumiało ostatecznie, czym są przedmioty zmysłowe, jaka jest ich prawdziwa natura; że się pojęło, że cały ich byt sprowadza się bez reszty do jakości i prawidłowości samego przeżywania w jego strefie zmysłowej, mniejsza o to, czy ma się tu na myśli bezpośrednią sprowadzalność do immanentnych świadomości elementów przeżywania (kompleksów jakości), czy też sprowadzalność pośrednią do kore-*

[10] Ibidem, s. 16.

latów intencjonalnych tych przeżyć (jak jest u Husserla i u mnie) – skoro tym ostatnim przypisujemy byt wyłącznie fenomenalny[11]. Tym sposobem docieramy do kolejnego niejako etapu rozważań Leszczyńskiego, w którym – dotknąwszy kwestii sprowadzalności przedmiotów zmysłowych do poziomu tego, co fenomenalne – postaramy się bliżej przyjrzeć owym redukcyjnym momentom, jak również temu, co pozostaje jako skutek owej redukcji.

Redukcja idealistyczna Leszczyńskiego nieco przypomina metodyczny zabieg Husserla. Jej sens spróbujemy przybliżyć, przytaczając wypowiedź filozofa, który uznaje, iż dla idealisty *po dokonaniu idealistycznej redukcji nic mu z intersubiektywnych ciał ani obiektywnej przestrzeni nie pozostało*[12], a także twierdzi, że *dzięki idealistycznej redukcji zagadnienie transcendentnej istoty rzeczy upadło*[13]. Oznacza to, iż rzeczywistość podległa idealistycznej i redukcyjnej modyfikacji nabiera innego statusu egzystencjalnego niż to, co w naturalnej postawie życiowej traktujemy jako świat bytujący samoistnie, czyli niezależnie od naszej świadomości. W tej optyce świat realny pozbawiony zdaje się być tej własnej szczególnej *gęstości*, tego wewnętrznego treściowego osadzenia w bycie; osadzenia, które powoduje, iż zachowuje on określoną niezależność w stosunku do aktywności świadomościowej poznającego podmiotu. Tenże świat staje się *powierzchowny i nierzetelny* i zostaje niejako zsubiektywizowany, a jego istnienie w zadziwiający sposób okazuje się związane z poznającym podmiotem. Taki wszakże wniosek wypływa z Leszczyńskiej konstatacji, iż *całkowita reduktywność przedmiotów zmysłowego poznania do elementów samego doświadczenia istotnie zachodzi*[14]. Możemy zatem stwierdzić, że idealistyczna redukcja pozostawia nas na poziomie wyłącznie zjawiskowym – po jej przeprowadzeniu przestajemy obcować z jakąkolwiek niezależną od doświadczenia egzystencją. Wszelkie odniesienie do suwerennego bytu u k a z u j ą c e g o się w *szacie* zjawiskowej przestaje mieć miejsce. Nie ma już samoistności, pozostaje wyłącznie rzeczywistość fenomenalna. *Moje przedmioty zewnętrzne* – twierdzi Leszczyński – *nie mają tej samoistności, lecz stanowią wyłącznie prywatny inwentarz jaźni*[15]. Możemy stwierdzić, iż w optyce idealizmu Leszczyńskiego podmiot zostaje w specyficzny sposób zamknięty w obrębie własnego zjawiskowego świata – obcuje wyłącznie z nim, tzn. z tym, co jest mu *prywatnie* dane i co stanowi jedyną rzeczywistość faktycznie bytującą. Jaki jednakże jest bliższy status owej *prywatnej rzeczywistości*?

[11] Ibidem, s. 136.
[12] Ibidem, s. 150n.
[13] Ibidem, s. 137.
[14] Ibidem, s. 162.
[15] Ibidem, s. 226.

Kontekst kilku wypowiedzi filozofa pozwala nam bliżej sprecyzować zawartość egzystencji – specyfikę istnieniową – idealistycznej rzeczywistości. Ta okazuje się być *czymś, co w całym tego słowa znaczeniu realnym nie jest, bo w samej swojej „esencji" nie różni się niczym od tworów halucynacji* (…)[16]. Filozof twierdzi także, że *w tym oświetleniu ginie radykalny jakościowy przedział istniejący rzekomo między światem zewnętrznym a tworami fantazji, a nawet chorej imaginacji. Fikcja staje się bliską krewną rzeczywistości*[17]. Wydaje się zatem, iż światu idealistycznej optyki możemy przypisać wyjątkową słabość istnieniową, specyficzną nierzetelność i brak immanentnego uposażenia. Jeżeli bowiem zachodzi tak dalekie jego podobieństwo do fikcji, a nawet halucynacji – które wszakże w oczywisty sposób rodzą się w obrębie ludzkiej świadomości i od niej pochodzą – to istnieniowość takiego świata jest *słaba, powierzchowna* i przemijająca. Nie ma ona żadnego zakorzenienia w samej sobie, a istnieje tylko o tyle, o ile bytuje d l a podmiotu świadomości; o ile fenomenalnie zjawia się w formie – posłużmy się metaforą – *przedmiotowych szat*. W opinii Leszczyńskiego *świat zjawiskowy, dlatego właśnie, że jest subiektywny, rodzi się i ginie wraz z nami. Przez cały ciąg naszego życia zmienia się, rozwija, komplikuje i upraszcza, ulega wreszcie dezorganizacji*[18]. Jeżeli jednak tak wygląda idealistyczna rzeczywistość, to warto zapytać się o status bytowy podmiotu poznającego, którego świadomość *dotyka* tej prywatnej – indywidualnej i *mojej* – rzeczywistości.

Od razu należy zauważyć, iż Leszczyński nie posługuje się w swojej filozoficznej korespondencji z Witkacym pojęciem podmiotu, a pojęcie świadomości – aczkolwiek obecne w przytoczonej na początku naszych rozważań definicji idealizmu – nie jest precyzyjnie wyłuszczone. Obca mu jest również kategoria duszy[19]. Aby zrozumieć ową podmiotową, świadomościową sferę bytową, musimy odwołać się do specyficznej terminologii samego Leszczyńskiego, która – niestety – nie jest pozbawiona pewnych dwuznaczności.

Jednostka immanentna – pisze Leszczyński – *to jaźń w całokształcie jej każdorazowej manifestacji; to to, co w polu introspekcyjnej świadomości rozpoznajemy jako nasze własne „ja" – łącznie z każdorazową całkowitą zawartością tego pola. I to zawartością rozpatrywaną wyłącznie z punktu widzenia chwili, w której się pojawia* (…)[20]. Ową jaźń Leszczyński zdaje się traktować jako szczególny i trwały fundament naszego życia świadomościowego, a jednocześnie jako podstawę ontycznej tożsamości człowieka. Pomimo bowiem nieustannego przepływu przeżyć

[16] Ibidem, s. 239.
[17] Ibidem, s. 240n.
[18] Ibidem, s. 241.
[19] Pojęcie to występuje tylko raz w całym *Sporze o monadyzm*. Por. ibidem, s. 69.
[20] Ibidem, s. 232n.

– pomimo ciągłej modyfikacji treściowej zawartości naszej świadomości – mamy do czynienia w głębi tego świadomościowego życia z samym sobą rozumianym jako owa jaźń. Można chyba powiedzieć, iż człowiek – pomimo przepływu świadomościowego życia – doświadcza własnego osobowego rdzenia jako samego siebie, jako – powiemy posługując się terminologią samego filozofa – własnej jaźni. *Tak więc w każdej chwili* – twierdzi Leszczyński – *jaźń jest częścią niesamoistną obszerniejszej „całości", jaką jest jaźń z danej chwili wraz z całą każdorazową manifestacją, a równocześnie – mimo wielości swych chwilowych objawień – jest czymś jednym i tożsamym w najbardziej zasadniczym znaczeniu*[21]; czymś, co *musimy traktować jako byt własnej każdorazowej treści się przeciwstawiający; jako „coś" leżącego zawsze „poza" czy też „ponad" polem świadomości, do której przynależy; jako istność w stosunku do własnych immanentnych składników swoiście transcendentną*[22]. Zauważamy zatem, iż Leszczyński ujmuje dwojako jaźń i z jednej strony uwzględnia ją z całą jej dynamicznie zmieniającą się świadomościową rzeczywistością, zaś z drugiej niejako eksponuje jej funkcje podmiotowe – ją samą jako nadrzędną i dominującą (decydującą o identyczności) trwałą jednostkę[23]. Tę jaźń można zresztą opisać jeszcze w inny – istotny dla naszych rozważań sposób – to znaczy przy pomocy pojęcia solipsystycznej jednostki rzeczywistości.

Jednostka solipsystyczna będzie to więc – definiuje to pojęcie Leszczyński – *jaźń w całokształcie jej każdorazowej manifestacji łącznie z całkowitym korelatem jej zmysłowych treści; inaczej: immanentna jednostka plus jej świat zjawiskowy*[24]. Tutaj więc napotykamy sferę rzeczywistości zewnętrznej, która została poprzez redukcję idealistyczną pozbawiona własnej autonomii egzystencjalnej i nie tylko, że bytuje w sposób, który uprzednio określiliśmy jako *nierzetelny, powierzchowny* i pozbawiony immanentnej gęstości, lecz jest światem wewnętrznym wobec świadomości. Jeżeli bowiem jednostka immanentna jest tym samym rdzeniem bytowym – fundamentalnym fragmentem rzeczywistości – co monada, a pojęcie solipsystycznej jednostki odnosi się właśnie do tejże monady (w kontekście tylko nieco inaczej przeprowadzanej eksplikacji zawartości pojęcia jednostki immanentnej[25]),

[21] Ibidem, s. 235.

[22] Ibidem, s. 234.

[23] *Jaźń u mnie n i e j e s t jakimś samoistniejącym punktem matematycznym* – polemizuje z Witkacym Leszczyński – *lecz rodzajem całości, i to nierozerwalnie, koniecznie, związanej z tym, co nazywam całokształtem jej każdorazowej manifestacji* (…). *Mówienie o niej jako o punkcie jest dlatego konieczne, że manifestacja jaźni z chwili na chwilę się zmienia, centrum natomiast tej całości, jaźń, pozostaje ze sobą tożsama, nawet wtedy, gdy zmieni się całkowicie zmysłowa jakość jej manifestacji.* Ibidem, s. 67.

[24] Ibidem, s. 237.

[25] Por. zamienność pojęć *jednostka immanentna rzeczywistości* i *monada* obecnych w wyjściowej definicji idealizmu – przypis 2.

to jasnym jest obecność świata zjawiskowego w obrębie jaźni. Można oczywiście próbować w pewnym stopniu zachować pozory pewnej zewnętrzności zjawiskowej rzeczywistości świata fenomenalnego wobec jaźni, jednak przyjęte dystynkcje pojęciowe Leszczyńskiego uniemożliwiają uznanie jakiejkolwiek realnej, faktycznej transcendencji rzeczywistości zjawiskowych przedmiotów. Świat zewnętrznych przedmiotów – świat po zastosowanej idealistycznej redukcji – rozumianych jako świat fenomenalnie dany jest oczywiście transcendentny wobec jaźni rozumianej *punktowo*. Jeżeli odniesiemy ową światową rzeczywistość do wspomnianego uprzednio *punktowego centrum* jaźni[26] – do tego, co zdaje się stanowić ontyczny rdzeń monady i fundament jej tożsamości – to wówczas uprawnione będzie formułowanie twierdzeń o pewnej zewnętrzności i częściowej suwerenności owego świata[27]. Będzie to jednak zawsze tylko transcendencja w odniesieniu do – posłużymy się jeszcze raz metaforą – *jaźniowego punktu jej identyczności*. Będzie to więc w gruncie rzeczy tylko pozorna zewnętrzność, nieco tylko naśladująca rzetelną transcendencję przedmiotu wobec świadomości. Jeżeli bowiem tą samą fenomenalną rzeczywistość światową odniesiemy do pełnej jaźni – to znaczy jaźni rozumianej jako immanentna jednostka rzeczywistości – to okaże się, że ta rzeczywistość faktycznie występuje w obrębie jaźni i jest po prostu jej immanentna i stanowi określoną z nią całość. Stąd właśnie charakterystyczne dla Leszczyńskiego terminologiczne uzupełnienie *quasi*. Jego zdaniem bowiem *ten typ zawierania się przedmiotu w świadomości określimy mianem quasi-transcendencji lub – zamiennie – quasi-immanencji, w zależności od tego, który gatunek pokrewieństwa, czy z transcendencją właściwą, czy immanencją, będziemy mieli w danej chwili na oku* (…)[28]. Wypowiedź ta wydaje się potwierdzać słuszność twierdzenia o idealistycznym *wchłonięciu* świata w obręb świadomości. Potwierdzeniem zresztą specyficznej obecności bytu realnego w obrębie świadomości jest terminologia Leszczyńskiego – wszakże monada jest solipsystyczną (!) jednostką rzeczywistości! Wbrew jednak powyższym analizom w przypadku omawianego idealisty nie mamy do czynienia z absolutnym zamknięciem świata realnego w obrębie świadomości – nie jest tak, aby istniała wyłącznie jaźń zawierająca w sobie światową rzeczywistość. Idealizm Leszczyńskiego nie jest bowiem solipsyzmem, lecz – jak sam twierdzi – *„solipsyzmem zwielokrotnionym". Jest to właśnie nic innego niż mój idealistyczny monadyzm*[29]. Jak należy rozumieć ów zwielokrotniony solipsyzm? Jak

[26] Por. wypowiedź Leszczyńskiego umieszczoną w przypisie 23.

[27] Sam zresztą Leszczyński czyni próby w tym właśnie kierunku. Cały fragment korespondencji z Witkacym zatytułowany w *Sporze o monadyzm* jako *Dowód idealizmu ze skali intencjonalności przeżyć* (por. ibidem, ss. 12-20) mówi właśnie o różnych stopniach *„zewnętrzności"*; mówi o tym, *jak różne stopnie przybierać może „zewnętrzność" przedmiotu w stosunku do świadomości, która go ujmuje*. Ibidem, s. 13.

[28] Ibidem, s. 237.

[29] Ibidem, s. 159.

należy rozumieć to swoiste przełamanie i ograniczenie słuszności refleksji zmierzającej do zamknięcia świata realnego w jaźniowej immanencji?

W ujęciu Leszczyńskiego *jednostka immanentna, absolutny atom rzeczywistości*[30] ma być co prawda ostatecznym i nieredukowalnym bytem, lecz nie jest on czymś identycznym z całością bytu. Rzeczywistość bowiem jest niejako *utkana* z wielości takich *absolutnych atomów*. Rzeczą charakterystyczną zresztą dla Leszczyńskiego jest uwzględnienie nie tylko wielości owych idealistycznych monad – w czym wyraża się pluralizm jego koncepcji – lecz także relacje zachodzące pomiędzy nimi. Zagadnienie stosunku poszczególnych monad do siebie ujawnia kolejny istotny moment idealistycznej monadologii Leszczyńskiego. Okazuje się bowiem, iż wspomnianym jednostkom przysługuje nie tylko istotny im immanentyzm – istotne zamknięcie w sobie i ograniczenie egzystencjalne do obszaru własnej monadystycznej rzeczywistości – lecz jednocześnie specyficzna ich otwartość. Tym samym idealistyczna rzeczywistość Leszczyńskiego zasadniczo różni się od Leibnizowskiej wizji rzeczywistości. O ile w tej ostatniej monady zachowywały absolutną immanencję, o tyle w optyce Leszczyńskiego mamy do czynienia z fundamentalną otwartością jednostek immanentnych. Prowadzony przez filozofa opis idealistycznej rzeczywistości zmierza ku temu, aby stworzyć warunki do przełamania *przepaści metafizycznego osamotnienia*[31]. Aby to osiągnąć, konstruuje on szereg specyficznych terminów oddających owo wzajemne otwarcie się monad na siebie. Twierdzi, iż *będziemy zmuszeni założyć pewną współodpowiedniość i współzależność poszczególnych światów metafizycznego osamotnienia, współodpowiedniość i współzależność odzwierciedlającą swoiście analogie zmysłowego przeżywania w łonie transcendentnych w stosunku do siebie, a jednak wspólnej prawidłowości podporządkowanych, immanentnych jednostek rzeczywistości*[32]. Owa współzależność nie ma jednak we własnym założeniu przypominać harmonii przedustanowionej, lecz ma ujawniać określoną możliwość autentycznego wchodzenia monad we wzajemną relację. W optyce Leszczyńskiego bowiem pozostaje miejsce na pewną wzajemną ingerencję międzymonadyczną, której możliwość wspiera się na występowaniu w obrębie zjawiskowego świata każdej monady wyjątkowego *przedmiotu zjawiskowego centralnego (odpowiednika zjawiskowego naszego ciała)*[33]. Jest to ten fragment każdego monadystycznego świata, który zajmuje w jego świecie zjawiskowym miejsce trwałe i odcina się ową trwałością od szeregu przemijających przedmio-

[30] Ibidem, s. 243.
[31] Ibidem, s. 69.
[32] Ibidem, s. 7.
[33] Ibidem, s. 9.

tów zjawiskowych[34], a jednocześnie zdaje się stanowić pomost łączący wielość monad. Nie jest bowiem tak, aby taki przedmiot zjawiskowy centralny – określmy go na użytek naszych rozważań jako: *zjawiskowy cielesny przedmiot osobisty* pozostawał w zupełnej izolacji od innych monad i był zupełnie immanentny danej monadzie i niedostępny w sensie absolutnym dla innych monad. Wszakże taki przedmiot posiada swoiste odzwierciedlenia (odbicia) w sferach zjawiskowych innych monadach. Inaczej mówiąc – moje idealistyczne ciało (mój *zjawiskowy cielesny przedmiot osobisty*) uobecnia się w światach innych monad jako tzw. (moje) *przedstawicielstwo metafizyczne.* O tym, iż aspekt cielesny – aczkolwiek rozumiany wyłącznie w kategoriach idealistycznej, zjawiskowej cielesności – odgrywa zasadniczą funkcję w budowaniu Leszczyńskiej międzymonadycznej intersubiektywności mówi sama definicja metafizycznego przedstawicielstwa. Filozof przecież konstatuje, iż *nie zadowolimy się więc określeniem, że jest ono idealistycznym (zjawiskowym) odpowiednikiem ciał organizmów żywych (ewentualnie ich komórek), lecz powiemy nadto i przede wszystkim, że jest to przedmiot zjawiskowy, który wśród swych transcendentnych odpowiedników posiada przedmiot zjawiskowy centralny. W ten sposób zarówno implikujemy istnienie pewnej określonej pary monad, jak i wskazujemy na rolę, jaką przedmiot spełnia z punktu widzenia ich intersubiektywnej łączności*[35].

Tutaj właśnie odnajdujemy płaszczyznę, na której Leszczyński próbuje budować interpersonalną relację między poszczególnymi jednostkami immanentnymi. Owo przedstawicielstwo stanowi więc środek mający umożliwić wpływanie jednej monady na drugą. Okazuje się bowiem, iż mój przedmiot zjawiskowy – *zjawiskowy przedmiot cielesny osobisty* – zajmuje nie tylko szczególnie trwałą pozycję w moim monadystycznym świecie zjawiskowym, lecz także stanowi środek, dzięki któremu mogę ingerować w całość tego świata zjawiskowego. Dla każdego człowieka *jego własne ciało zjawiskowe (przedmiot zjawiskowy centralny) jest narzędziem jego woli sprawczej, jest zatem ośrodkiem duchowej indeterminacji*[36]. To dzięki niemu do pewnego stopnia mogę przekształcać moją zjawiskową rzeczywistość i posiadać – czy ujawniać – moją kontrolę nad nią. Skoro zaś istnieje wspomniany już pomost łączący poszczególne monady pomiędzy sobą

[34] *Jest to przedmiot, który w świecie zjawiskowym zajmuje stanowisko centralne, służy dla immanentnej jednostki, z danym światem zjawiskowym zespolonej, za ośrodek jej „przestrzennej" lokalizacji i pozostaje z nią w najściślejszych związkach, co w sensie absolutnym znaczy, iż między ogółem przebiegów świadomościowych, zachodzących w łonie danej immanentnej jednostki, a ogółem możliwych zmysłowych przeżyć związanych z przedmiotem, określanym przez nas jako nasze ciało, zachodzi splot najbardziej skomplikowanych powiązań.* Ibidem, s. 10

[35] Ibidem, s. 252n.

[36] Ibidem, s. 255.

w aspekcie cielesnej odpowiedniości (zjawiskowe ciała centralne i metafizyczne przedstawicielstwa) to oznacza to, iż mogę mieć wpływ na światy zjawiskowe innych monad (podobnie jak i mogę znajdować się także pod wpływem działania innych monad). Syntetycznie Leszczyński ujmuje to, kiedy stwierdza, że immanentna jednostka *wywiera wpływ na swój świat zjawiskowy, a pośrednio, poprzez transcendentne odpowiedniki swego zjawiskowego ciała, na wszystkie zjawiskowe światy monad współtworzących tę samą rzeczywistość*[37].

Okazuje się zatem, iż zjawiskowa cielesność poszczególnych idealistycznych monad Leszczyńskiego pozwala na specyficzną konstrukcję filozoficzną. Dzięki bowiem wspomnianemu aspektowi następuje przełamanie ograniczenia Leibnizowskich monad, które jako bezwzględnie zamknięte w sobie nie mogły wejść w autentyczną relację. W ujęciu Leszczyńskiego cała rzeczywistość zostaje co prawda *wchłonięta* przez monadę, lecz ulega ona również szczególnemu *rozproszkowaniu* na wielość takich metafizycznych atomów rzeczywistości. Każdy monadyczny atom – w obrębie własnego – *prywatnego inwentarza jaźni* stanowi zamkniętą w sobie rzeczywistość. Jednocześnie ta solipsystyczna i pluralistyczna wielość nie jest zestawem radykalnie zamkniętych solipsystycznych w sobie bytów. One są co prawda *w sobie* – granicą jest oczywiście ontyczna granica indywidualnej jaźni – lecz jednocześnie są i *dla siebie*, tzn. wchodzą ze sobą w relacji między jaźniowe umożliwione związkami zachodzącymi na poziomie ich zjawiskowej cielesności. Nie jest zatem tak, aby każdy z takich idealistycznych bytów egzystował wyłącznie *w sobie* i *obok* innego zamkniętego bytu. Ujawnia się, iż istotnym ich znamieniem jest określone współbrzmienie ich poszczególnych światów zjawiskowych, specyficzna współzależność zachodząca pomiędzy nimi, którą można określić jako rezonans. Wskutek tego *rzeczywistość poznawalna przedstawia się nam wtedy jako organizacja indywidualnych świadomości, powiązanych ze sobą prawem metafizycznego rezonansu, a zatem w przeżywaniu swym i kształtowaniu własnego losu wzajemnie uzależnionych*[38]. Posługując się nieco przenośnym określeniem, możemy skonstatować, iż dzięki wspomnianemu otwarciu rzeczywistość monadyczna Leszczyńskiego staje się optymistyczna i pojawia się szansa na przełamanie zasadniczego zamknięcia ludzkiej *jaźni w zaczarowanym kręgu jej przeżyć*[39]; szansa na faktyczne wykroczenie monadycznego bytu w stronę innej jednostki immanentnej. Byty współtworzące rzeczywistość powiązane są ze sobą i w zadziwiający sposób zestrojone, co pozwala im na szczególne wzajemne *współ-bytowanie*.

[37] Ibidem, s. 248.
[38] Ibidem, s. 259.
[39] Ibidem, s. 226.

Niestety, ten pozornie optymistyczny ton idealistycznej monadologii ulega zasadniczemu wyciszeniu przez samego filozofa. W pewnym momencie swej dyskusji z Witkacym szczerze stwierdza, iż *przezwyciężenie metafizycznej samotności jest możliwe tylko za cenę złudy bezpośredniości miedzyjaźniowych stosunków, niemniej wobec nieprzenikliwości wzajemnej monad musi ono być złudą*[40]. O tym, iż ta wypowiedź nie jest czymś przypadkowym, może świadczyć konstatacja, że *światy monad są w stosunku do siebie nieprzenikliwe, bo przecież nigdy zakres doświadczenia zmysłowego jednej jaźni nie może się przeciąć ani bodaj częściowo pokryć sensu stricto z zakresem świadomości zmysłowej jaźni innej. Wolno nam wprawdzie przypuścić, że między polami tymi zachodzą pewne, ściśle określone podobieństwa, że istnieją realne, intersubiektywne powiązania* (…) *przepaść jednak dzieląca dwie jaźnie od siebie nie może z a s a d n i c z o, co z istoty swej, jak by powiedział Husserl zaniknąć*[41]. Napotykamy tutaj więc na niepokojące twierdzenia, które zdają się podważać spójność rekonstruowanych poglądów Leszczyńskiego odnoszących się do statusu egzystencjalnego świata realnego. Jeżeli bowiem rzeczywiście jaźnie zasadniczo są wobec siebie nieprzenikliwe, to wcześniejsze sugestie o możliwości przełamania Leibnizowskiego zamknięcia monad i budowania między jaźniowego porozumienia byłyby przedwczesne.

Szansą na uratowanie ich trafności mogłoby być jednak uznanie, iż system Leszczyńskiego nie tyle jest idealistyczną monadologią otwartych monad, ile jest szczególnym i niewyeksplikowanym (ukrytym) poglądem o realistycznej proweniencji, a zatem przyzna się rację Witkiewiczowskiej ocenie systemu swego adwersarza. Aby ukazać jednak wiarygodność takich sugestii, musimy przyjrzeć się nieco bliżej filozoficznej optyce Witkacego i dopiero – korzystając z niej – uzasadnić sensowność tezy o ukrytym nurcie realistycznym przenikającym refleksję Leszczyńskiego.

II. Witkiewiczowski realistyczny monadyzm

Witkiewicz podchodził do koncepcji Leszczyńskiego z wyjątkową irytacją, którą odnaleźć można w różnych momentach jego polemiki z idealistycznie ukierunkowanym adwersarzem. W kontekście Leszczyńskiej wizji koordynacji światów fenomenalnych poszczególnych monad Witkiewicz stwierdza, że *czemu*

[40] Ibidem, s. 278.

[41] Ibidem, s. 151. Instruktażowe wydają się w tym momencie Leszczyńskie rozważania dotyczące przestrzeni. Filozof zdecydowanie kwestionuje możliwość uznania obiektywnej przestrzeni. Mówi tylko o wielości indywidualnych monadycznych przestrzeni subiektywnych i zdecydowanie konstatuje, iż przestrzeń obiektywna stanowić może jedynie określony twór abstrakcyjny i jako taka faktycznie nie istnieje. Por. ibidem, s. 128, 151, 223nn.

jaźnie muszą mieć w takim razie zmysłowe przeżywanie, jest w świecie idealistycznym niepojęte. (…) *W świecie idealistycznym staje się to w s t r ę t n ą, niepojętą komedią, a skoordynowanie tych korelatów w świat intersubiektywny jest bez pomocy boskiej niemożliwe*[42]. O tychże czystych jaźniach – odnosząc się do Leszczyńskiej definicji idealizmu[43] – powie nieco dalej, iż *zahodowały sobie wszystkie „towarzyszące organizmy", aby żreć, pić, srać, rzygać i obłapiać – ale po co im to wszystko, rzecz biorąc nie zabawowo, a ontologicznie?*[44]. Wobec zaś idealistycznych twierdzeń o korelatywnym wobec czystej jaźni bycie zjawiskowego otoczenia[45] stwierdzi: *szkoda, że bezrobotni tworzą takie podłe korelaty: chleb z nawozu końskiego lub kości „stworzone" na śmietniku, a żebracy muszą na swe korelaty aż żebrać*[46]. Ten żywiołowy sarkazm związany jest z własną realistyczną postawą Witkacego. W jego optyce nie do zaakceptowania są idealistyczne rozwiązania Leszczyńskiego, które w wersji ostatniego związane zresztą były z szeregiem terminów znaczeniowo ukonstytuowanych przez samego filozofa. Wydaje się, iż rzeczywistość wypływająca z rozważań Leszczyńskiego była szczególnie drażniąca dla Witkacego głównie z powodu jej specyficznej *zwiewności, powierzchowności, lekkości* związanej z brakiem immanentnej *gęstości* treściowej – tego wszystkiego, co zazwyczaj kojarzone bywa z pojęciem *zjawiskowości* czy *fenomenalności.* Wszystkie przecież przytoczone wypowiedzi Witkacego zdają się ujawniać jego specyficzne – posłużmy się metaforą – *zakorzenienie* w świecie realnym; świecie, który rzeczywiście jest realny, a nie tylko *udaje,* że jest realny. Szczególna wyrazistość cytowanych określeń niewątpliwie związana jest z zasadniczym realistycznym zaangażowaniem Witkiewicza; zaangażowaniem, którego istotnym momentem jest *egzystencjalna dotykalność.* Pojęcie *realność* wszakże pochodzi – co prawda filozoficznie jest ono modyfikowane przez Witkacego – *od poglądu życiowego, w którym oznacza pierwotnie ściśle nasze ciała i rzeczy namacalne*[47]. W tymże samym poglądzie obecna jest wręcz identyfikacja, którą można określić następująco: *rzeczywistość jako namacalność*[48]. Dysponując już pewnym intuicyjnym wglądem w Witkiewiczowski realizm stanowiący źródło powyższych krytycznych uwag kierowanych do Leszczyńskiego, spróbujemy nieco bliżej przyjrzeć się koncepcji Witkacego. Pozwoli to nam później bardziej wniknąć w specyfikę rozstrzygnięć Leszczyńskich, które na tle realizmu Witkiewiczowskiego zyskają na czytelności.

[42] Ibidem, s. 25.
[43] Por. przypis 2.
[44] Ibidem, s. 29.
[45] Por. ibidem, s. 13, 136, 145, 146, 148, 234.
[46] Ibidem, s. 191.
[47] Ibidem, s. 170.
[48] Ibidem, s. 179.

Dla Witkacego fundamentalnym momentem doświadczalnym jest doświadczenie nie tyle rzeczywistości poza jaźniowej, ile rzeczywistości najbardziej osobistej, własnej; rzeczywistości siebie samego. Istotne jest dla niego nie tyle ujawnienie rzeczywistości *światowej*, ile rzeczywistości, której w sposób absolutny przysługuje status bycia *moim światem, moim własnym bytem realnym*. Ona z jednej strony jest szczególnym absolutem poznawczym – jest mi dana w sposób wyjątkowo pewny, adekwatny i *osobisty* – zaś z drugiej stanowi niepowtarzalny rdzeń bytowy – jego podstawowy element strukturalny. Tym fundamentalnym Witkiewiczowskim doświadczeniem, które odsłania zasadniczy wymiar rzeczywistości, jest własne doświadczenie cielesne – uchwycenie własnej egzystencji jako bytu na wskroś cielesnego. *Ciało moje* – twierdzi Witkacy – *jest pierwszym przedmiotem bezpośrednio, bez żadnych „abszatungów" mi danym i jest tym, czym jest dla mnie, poza tym, że jest „obiektywnie" organizmem*[49]. W innym miejscu odnajdujemy jednoznaczne określenie, że *ciało jest p i e r w s z ą r z e c z y w i s t o ś c i ą – c i a ł e m j e s t e ś m y p o p r o s t u – przedmioty zaś są dla nas poprzez ciało*[50] i podobnie brzmiące stwierdzenie, iż *moje ciało jest mną* (…)[51]. W wypowiedziach tych odsłania się specyfika Witkiewiczowskiej filozoficznej optyki. Ujawnia się tutaj bowiem, iż to właśnie aspekt cielesności jest najbardziej adekwatnym wyrazem tego, co realnie istnieje. Ciało zdaje się stać w zasadniczym centrum zainteresowań filozofa. Stanowi wszakże rzeczywistość bezpośrednio dostępną, a jednocześnie, w pewnym sensie, tę rzeczywistość, której doświadczenie umożliwia – do pewnych istotnych granic – poznawcze uchwycenie całości bytu. Cóż zatem odkrywa Witkacy w obrębie własnego cielesnego doświadczenia?

Odkrywa przede wszystkim to, iż człowiek doświadcza własnej cielesności w sposób wyjątkowy, niepowtarzalny – można by powiedzieć – najbardziej osobisty i fundamentalny. I nie chodzi tutaj wcale o uchwycenie poznawcze niepodważalności posiadania przez byt podmiotowy własnego ciała. Powiedzenie, iż doświadczenie siebie samego – własnej egzystencji – z konieczności jest doświadczeniem także (również!) posiadania własnego ciała byłoby rozminięciem się z intuicjami Witkacego. Werbalnym wyrazem tego mogłaby być konstatacja: *posiadam własne ciało, mam ciało.* Witkacemu zaś chodzi o to,

[49] Ibidem, s. 23.

[50] Ibidem, s. 35.

[51] Ibidem, s. 53. Zamiennym z pojęciem bytu cielesnego jest Witkiewiczowskie pojęcie monady cielesnej. Zdaje się ono zresztą bardziej podkreślać szczególną ontyczną całość cielesnego istnienia. Taki wydźwięk ma na przykład sformułowanie *cielesna monada wśród (MM) i innych podobnych jej monad* (ibidem, s. 47) czy *innego bytu samego w sobie jak cielesno-monadycznego nie możemy sobie przedstawić* (ibidem, s. 53) i wreszcie: *to, że istnieją monady cielesne, jest faktem* (…) (ibidem, s. 188).

iż *jestem własnym ciałem*! Moja własna – indywidualnie doświadczana jako własna, intymna i niepowtarzalna – istnieniowość odsłania się samej sobie jako egzystencja cielesna; jako bycie nie tylko zakorzenione w ciele, lecz jako bycie z konieczności cielesne! W tym kontekście uprawnione jest powiedzenie *jestem cielesny, jestem cielesnością.* Moje ciało wobec mnie samego nie jest – absolutnie *nie jest* – w jakimkolwiek znaczeniu zewnętrzne wobec mnie. Można by powiedzieć, iż jestem przeniknięty własną cielesnością – czy może inaczej – zawsze jest *mojość* cielesności, którą w oczywisty sposób przeciwstawiam każdemu zewnętrznemu (światowemu) momentowi. Współbrzmi z tym Witkiewiczowska konstatacja: *co zrobić z ciałami naszymi własnymi, które bezsprzecznie istnieją dla nas realnie z powodu tego charakteru „mojości", którego nie wykazują żadne inne przedmioty w naszym otoczeniu*[52]*,* a także zdecydowane stwierdzenie, iż *ja jest przestrzenne – rozlane w ciele jako jego „mojość"* (…)[53]. Doświadczając zatem własnej cielesności, doświadczam jednocześnie pełni własnej egzystencji – głębi swej istnieniowości, która jest cielesna. Można by metaforycznie powiedzieć, iż byt, który odkrywam w sobie samym, jest *świadomością cielesności i cielesnością świadomości.* Wszakże *w bezpośredniej introspekcji jaźń nie jest punktualna, tylko rozpłynięta nierównomiernie po całym ciele: nie obejmuje ciała w „aktach" jak rzeczy zewnętrznych, tylko po prostu j e s t w ciele jako taka w różnych stopniach*[54]; jaźń, *która j e s t we wspomnieniach, w wyobrażeniach, w „myślach" – w znaczeniu nominalistycznym – i w ciele jako jego „mojość"* (…)[55]. Okazuje się zatem, iż sam w sobie odkrywam własną cielesną identyczność. Poczucie *mojości* jest czymś specyficznym i przenikającym całe moje jestestwo – całą moją jaźń, która zdaje się sięgać tak daleko, jak sięga doświadczenie własnego ciała. Ujmując to w sposób negatywny, możemy stwierdzić, iż Witkiewiczowski świadomy byt jest zawsze świadomy siebie samego jako cielesnego, przy czym ów byt świadomy doświadcza swej jaźni zawsze jako *utkanej z cielesności.* Nie jestem bytem posiadającym ciało, nie jestem rzeczywistością tkwiącą w obrębie ciała, lecz jestem bytem, który *rozpościera* się w swoim ciele i jest identyczny z tymże ciałem. Wobec powyższego formuła *na zewnątrz mnie* oznacza precyzyjne określenie *na zewnątrz mojego ciała.* Na zewnątrz mnie znaczy na zewnątrz mojej skóry[56] – tam znajduje się już świat, który umyka mojemu adekwatnemu (w sensie absolutnym) poznaniu. Wszakże *to danie bez rzutów, immanentów, abszatungów wprost, jest jedną z cech realności, bytu samego dla siebie ciała*

[52] Ibidem, s. 49.
[53] Ibidem, s. 89.
[54] Ibidem, s. 95.
[55] Ibidem, s. 45.
[56] Por. ibidem, s. 94, 100.

(…)[57]. Siebie samemu – bytowi cielesnemu – jestem dostępny w sposób zasadniczy i niekwestionowalny – ujmuję siebie od wewnątrz, co gwarantuje mi poznanie siebie jako bytu samego w sobie i dla siebie; bytu, który stanowi jednocześnie zasadniczą istnieniową jednostkę, czyli *Istnienie Poszczególne*[58]. Na zewnątrz mnie zaś rozpościera się już rzeczywistość, której poznanie pozbawione jest owej *mojej* poznawczej adekwatności.

Jeżeli bowiem mamy do czynienia z daniem czegoś, co jest *spoza* mnie jako bytu cielesnego – co jest na zewnątrz – to z konieczności musimy mieć świadomość naszej ograniczoności poznawczej wobec tamtego świata. Jednocześnie nie jest tak, abyśmy nie uzyskiwali żadnego poznania *zewnętrzności.* Warto w tym miejscu przytoczyć samego Witkacego, który twierdzi, iż *wiemy, że c o ś tam jest, ale coś, co nie może być tym samym, czym jest w naszym spostrzeganiu* (…)[59]*;* wiemy, iż *„coś" „jest" poza naszym ciałem. Jak jest, poza kwestią ciał naszych współbliźnich, których analogia do istnienia naszych ciał jest wprost zbyt już rażąca, jest zadaniem odpowiedzieć na to pytanie i fizyka i metafizyka. Ten ostatni może tylko przedstawić swoją interpretację (MM)*[60]*, która by zupełnie odpowiadała wszystkim możliwościom najbardziej niepoglądowej, abstrakcyjnomatematycznej fizyki. Jeżeli ontolog spełnił to zadanie, przyjmując jako ostatni element bytu coś, czym jest on sam, uważamy, że spełnił ogólnikowo swe zadanie*[61]. W tym momencie dochodzimy do Witkiewiczowskiej wizji poza jaźniowej rzeczywistości. Nie jest ona co prawda nam dana tak jak ciało, jednak własna, osobista, intymna wręcz znajomość własnego bytu pozwala – skoro *sami jesteśmy elementami bytu, który badamy*[62] – na określoną wizję owej *zewnętrzności.*

Okazuje się, iż Witkiewiczowska estyma wobec namacalności, dotykalności czy cielesności znajduje wyraz również w jego koncepcji tego, co znajduje się poza granicą mego ciała. Bowiem poza nią istnieją inne ciała, inne monady. *Mimo samotności naszej* – pisze Witkacy – *mamy instynktowną pewność (zdobytą jeszcze chyba w stanie embrionalnym i wczesnym dzieciństwie), że stwory żywe (przynajmniej jednego gatunku ze mną), że takież „balony samotnicze" obok nas w przestrzeni z ich fenomenalnymi światami i realnymi ciałami istnieją – realnymi w znaczeniu poprzednim = dotykalnymi*[63]. W innych miejscach również

[57] Ibidem, s.109.
[58] Por. ibidem, s. 56.
[59] Ibidem, s. 115.
[60] Witkacy tym symbolem oznacza materię martwą. Stosowanie owych skrótów jest stałym zabiegiem metodycznym. Por. wykaz skrótów – ibidem, s. 55n.
[61] Ibidem, s. 49n. Wedle Witkacego pogląd metafizyczny jest poglądem, który ma obejmować pogląd życiowy, psychologiczny, biologiczny i fizykalny. Por. ibidem, s. 55.
[62] Ibidem, s.174.
[63] Ibidem, s. 97n.

odnajdujemy odniesienie do tego instynktownie nieco przyjętego i założonego istnienia innych bytów cielesnych. W kontekście obawy przed radykalną nicością Witkiewicz stwierdzi, iż *musimy z punktu przyjąć wielość jaźni*[64]. Nieco dalej zaś – w polemice z koncepcją Leszczyńską – zauważa, że *sam wierzę tylko w istnienie samoczujących się ciał i nie potrzebuję pytać, jak zmniejszyć tragiczną samotność czystych jaźni, bo ja tę (samotność) uważam za „transcendentalną niemożliwość"* (…)[65]. Pomimo więc tego, iż fundamentalna i absolutnie pewna wiedza o bycie wyczerpuje się w wiedzy o mnie samym jako bycie odsłaniającym sobie samemu zawartość własnej egzystencji – mając ciągle świadomość, iż granica mej skóry stanowi jednocześnie ontyczną granicę mego jestestwa – Witkiewicz ujawnia fundamentalne przekonanie o istniejącym poza jaźniowym świecie innych monad cielesnych: *konstatuję istnienie p i e r w o t n e samoczujących się od środka monad, którymi jesteśmy* (…)[66]. Wszakże pomimo tego, że *organizm obcej monady jest d l a m n i e przedmiotem, rzeczą zjawiskowo-realną* (…)[67], to przecież jako ontologiczną pewność uznaję prawdę o tym, iż *ciała są realnościami absolutnymi i tym są, czym są* (…)[68]. Dominacja cielesnej realności bytu składającego się z wielości monad zostaje jednak przeniesiona u Witkacego na jeszcze jeden, powszechniejszy jeszcze poziom.

Cielesność bowiem jest momentem tkającym również rzeczywistość przedmiotową. To, co otacza rzeczywistość organicznych, cielesnych monad również u swych podstaw musi mieć charakter bytu istniejącego. Zaś analiza dokonywana przez sam taki istniejący byt – cielesną monadę istniejącą w sobie cieleśnie – odsłoniła swą istotę jako egzystencję tkwiącą niejako w cielesności i czującą swą istnieniowość (siebie samą). Inaczej mówiąc – człowiek będący cielesnym bytem świadomym swej egzystencji – całym sobą (dla siebie, w sobie i wobec siebie) odsłania bytowość, odsłania częściowo tajemnicę (nie tylko swego) istnienia. To, co istnienie ujawnia z siebie w tymże człowieku, dotyczy po prostu istnienia. Skoro zatem odsłonięta została cielesna egzystencja, to oznacza, iż taki jest po prostu sposób istnienia tego, co realne. W związku z tym rzeczywistość przedmiotowa także musi mieć monadyczno-cielesny charakter. Pomimo tego, iż moje poznanie rzeczywistości wobec mnie zewnętrznej nigdy nie może

[64] Ibidem, s. 106.

[65] Ibidem, s. 107. Przekonanie o istnieniu wielości cielesnych monad ujawnia Witkacy także twierdząc, iż *wielość jaźni jest nie tylko faktem eksperymentalnym, tylko jest koniecznością, której nieprzyjęcie grozi Nicością Absolutną, jest koniecznością transcendentalną, o ile przeprowadzi się do końca konsekwencje założeń werbalnych, których się zwykle nie rozwija.* Ibidem, s. 215.

[66] Ibidem, s. 186.

[67] Ibidem, s. 203.

[68] Ibidem, s. 111n.

być przeniknięte pewnością – a przedmioty dostępne są mi tylko w aktualnej szacie zjawiskowej i *nie są tym, czym się być zdają*[69] – to pozwala mi skonstatować cielesną osnowę tejże rzeczywistości. W tym momencie docieramy do istoty Witkiewiczowskiego cielesnego monadyzmu.

Istota monadyzmu – pisze Witkacy – *polega na sprowadzalności (MM) do (MŻI)*[70]. To określenie pokazuje, iż monadologia nie wyczerpuje się po prostu w uznaniu wielości monad cielesnych, lecz w uznaniu, iż stanowią one sam konstytutywny element bytowy. Prawdą bowiem jest również i to, że to, co jawi się nam w codziennym doświadczeniu jako sfera materialnych przedmiotów – Witkiewiczowska materia martwa (MM) – jest faktycznie wielością cielesnych monadycznych kompleksów (wielością ugrupowanej materii żywej – MŻI)! Wszakże *przedmioty (rzeczy) muszą być zespołami cielesnych monad* (…)[71]. Witkacy całą tę zadziwiającą monadystyczną faktyczną redukowalność rzeczywistości, którą w codziennym obcowaniu uchwytujemy jako przedmioty materialne, opisuje za pomocą plastycznego przykładu z kotami. Dotykając kilkudziesięciu małych kotów, które leżą bardzo blisko siebie – a zatem będąc w wyjątkowej bliskości poznawczej (dotykowej) z owymi jestestwami – doświadczam ich niejako całościowo. Oznacza to, iż w moim własnym ich dotykowym spostrzeganiu obcuję z określoną gromadą – jak mówi Witkacy – z *kupą* kociąt. Zjawiskowo dostępna mi jest właśnie owa gromada. Naprawdę jednak, tzn. jako byt sam w sobie obecny jest zestaw zamkniętych w sobie, indywidualnych organizmów cielesnych (pojedyncze koty). I to one stanowią odpowiedniki faktycznych cielesnych monad, z których zbudowana jest rzeczywistość otaczająca człowieka. Wspomniana zaś – dana realnie-fenomenalnie – *kupa* kociąt stanowi odpowiednik przedmiotów martwych, które są przez nas codziennie doświadczane[72].

Jeżeli zatem tak wygląda rzeczywistość w perspektywie cielesnego monadyzmu Witkacego[73], to irytacja tegoż wobec idealizmu Leszczyńskiego staje się

[69] Ibidem, s. 23. W innym miejscu Witkacy pisze: *To jest świetne i zgodne z moim poglądem, że nigdy (prócz jeśli chodzi o nasze ciała) nie możemy stwierdzić, czym są przedmioty poza ich naszym doświadczeniem, bo poza nim one po prostu dla nas nie istnieją – pojęcie rzeczy jako takiej, nie doświadczanej przez nikogo, jest pojęciem sprzecznym* (…). *Nikt nie przeczy, że przedmioty (rzeczy) istnieją tylko fenomenalnie.* Ibidem, s. 49.

[70] Ibidem, s. 188.

[71] Ibidem, s. 23. Istotnym również stwierdzeniem jest formuła, iż *rzeczy muszą się składać z cielesnych jaźni, bo są dotykalne jak ciała; a byt martwy sam dla siebie jest pojęciem sprzecznym, bo „sam dla siebie", to znaczy żywy i świadomy.* Ibidem, s. 91.

[72] Por. ibidem, s. 53.

[73] Koncepcja Witkiewiczowska obecna w *Sporze o monadyzm* wykracza oczywiście poza dotychczasową, powyższą rekonstrukcję. Ta z konieczności została ograniczona do najistotniejszych momentów, które mogą wspomóc odczytanie koncepcji Leszczyń-

nieco bardziej zrozumiała. Skoro bowiem dla Witkiewicza rzeczywistość – byt odkrywany przez indywidualne, osobowe i cielesne jestestwo w sobie i na zewnątrz siebie – okazuje się we własnej istocie cielesna, namacalna i dotykalna; skoro ujawnia swoją – posłużmy się jeszcze raz metaforycznym określeniem – organiczną i żywą *tkankę*, to rozwiązanie Leszczyńskiego mogło wywołać pewne rozdrażnienie. Wszakże między rozstrzygnięciami obu filozofów zachodziły różnice nie o drugorzędnym, wtórnym znaczeniu, lecz owe odmienności były wręcz fundamentalne. Z jednej strony mamy *zwiewność* i *ulotność* Leszczyńskiej niesamoistnej, zjawiskowej rzeczywistości, zaś z drugiej Witkiewiczowskie faktyczne osadzenie w przestrzennej *dotykalności, namacalności* i *konkretności* egzystencjalnej realnego świata. Jeżeli Witkacy *dotyka* bytu, *dotykając* tego, co *gęste* i cieleśnie samoistne, to analogiczne *dotknięcie* bytu przez Leszczyńskiego musi ukazywać się jako próba *dotknięcia* specyficznej ułudy i zjawy; jako chęć poznania nie tyle bytującej (*twardej i soczystej*) rzeczywistości, ile pragnienie doświadczenia fikcji, której fikcyjność *de facto* ujawnia sam Leszczyński, kiedy mówi o pokrewieństwie swej rzeczywistości z halucynacją[74].

A przecież zakres problemów przenikających idealistyczne rozstrzygnięcia Leszczyńskiego jest zdecydowanie głębszy. Wykorzystując niejako zaprezentowany dotychczas realizm Witkiewiczowski – traktując go w charakterze specyficznego punktu odniesienia – dokonamy powtórnego wglądu w filozofię Leszczyńską i spróbujemy ujawnić tkwiące w niej niejasności.

III. Ukryty realizm Leszczyńskiego?

Problem niespójności systemu Leszczyńskiego ujawnia się zwłaszcza w kontekście pluralizmu stanowiącego jego integralny element. Wszakże koncepcja

skiego i zrozumieć Witkiewiczowskie emocjonalne odniesienie do idealizmu jego oponenta. Głębia wzajemnej polemiki i wielowątkowość zmusiły nas do skupienia się tylko na wybranych elementach refleksji obu filozofów. Wydaje się jednak, iż problematyka przestrzeni, czasu, a także koncepcja przestrzennych przeżyć winna być – również w kontekście między-monadystycznej polemiki – wyeksplikowana dokładniej i stać się przedmiotem osobnych badań.

[74] Por. przypis 16. Próba zresztą rozróżnienia przedmiotu halucynacyjnego od zjawiskowego wydaje się zupełnie nie przekonująca. *W poglądzie idealistycznym* – twierdzi Leszczyński – *przedmiot halucynacji tak samo leży w przestrzeni jak i każdy inny przedmiot, a tym się tylko różni od tych innych, „realnych", że nie stanowi trwałej i powiązanej z resztą zmysłowego doświadczenia pozycji dla danej jaźni oraz że nie posiada transcendentnych odpowiedników w obcych światach zjawiskowych.* Ibidem, s. 157. Próba wyodrębnienia przedmiotu halucynacji od innych zjawiskowych przedmiotów o tyle jest niewystarczająca, o ile dokonywana jest przez Leszczyńskiego w obrębie świadomości! Por. ibidem, s. 19, 241, 317n.

polemisty Witkacego nie jest jednoznacznie solipsystycznym zamknięciem całej rzeczywistości w obrębie świadomości jednej monady. Mamy tutaj do czynienia ze szczególnego typu zestrojeniem między monadycznym, a zatem określoną komunikacją pomiędzy poszczególnymi *solipsystycznymi światami metafizycznego osamotnienia.* Wydaje się jednak, iż Leszczyńska próba idealistycznego przełamania immanencji poszczególnych bytów nie jest przekonywująca.

Skoro faktycznie każda monada jest zamknięta w świecie swej zjawiskowej rzeczywistości i stanowi bytowy atom, to próba *między monadycznego otwarcia okien* wydaje się być nieco niezgodna z taką koncepcją. Trudno przecież wówczas ontycznie zlokalizować świat zjawiskowych korelatów, które z jednej strony są zawsze *moje*, zaś z drugiej muszą *nie być wyłącznie moje,* a przy fundamentalnej i niepokonywalnej ich *mojości* faktyczna intersubiektywność immanentnych jednostek rzeczywistości byłaby raczej utrudniona. Wydaje się zatem, iż protest Witkacego jest tutaj merytorycznie uzasadniony. Próba budowania wspólnoty w obrębie rzeczywistości duchowych i immanentnych monad i ich światów zjawiskowych jest próbą wiązania tego, co ulotne i fikcyjne, a więc i nie dające się autentycznie zintegrować. Wszystko to zdaje się mieć udawany charakter. *Tu, wobec realnej nicości Świata, staje się to ponurym koszmarem jakiegoś metafizycznego udawania, bezcelowego i bezsensownego; bo nawet istotna walka o byt tym wszystkim nie rządzi – wszystko jest u d a n e (w znaczeniu nie „udania się", tylko udawania). Może idealizm w ogóle jest czymś „udanym przed sobą", aby uciec od nienawistnej rzeczywistości?*[75]. Zdaje się, iż Witkiewiczowska surowa ocena koncepcji Leszczyńskiego rzeczywiście jest uzasadniona samą istotą Leszczyńskiej monadologii – chęcią zredukowania całej bytowości do sumy wielu jaźni i ich zjawiskowych światów oraz jakiegoś ich wzajemnego powiązania! Nie można jednak sensownie spajać ze sobą materii tak delikatnych i zwiewnych, jakimi są byty fenomenalne wielu monadycznych jaźni; jaźni, które przy pewnym rozumieniu jawią się jako punkty (i cały ich zjawiskowo-przedmiotowy świat jest wówczas *udawanie* wobec nich transcendentny)[76], a przy nieco odmiennym

[75] Ibidem, s. 28.

[76] Witkacy nieustannie akcentował punktowość (poza przestrzenność) Leszczyńskiej jaźni i widział w tej nie przestrzenności czystej jaźni – z perspektywy własnej cielesnej jaźni – istotny moment Leszczyńskiego idealistycznego redukcjonizmu. *Nikt nie widział* – twierdzi Witkacy – *gotowego ducha w całej jego doskonałości, co by być musiało, gdyby jaźń była bezprzestrzenna, czyli punktualna.* Ibidem, s. 195. W innym miejscu powie, że *cała rzecz właśnie polega na tym, że j a ź n i e n i e s ą p u n k t u a l n e i w s t o s u n k u d o n i c h c i a ł a n i e s ą t r a n s c e n d e n t n e, t y l k o s ą t y m i c i a ł m i* (...) (ibidem, s. 178), a także, że *jak występujesz przeciw „pustym aktom", jesteśmy w zgodzie, ale czysta bezprzestrzenna Jaźń implikuje wprost treściowo te pojęcia – b o w s z y s t k o j e s t j e j t r a n s c e n -*

odniesieniu ujawniają się jako obejmujące sobą własne światy zjawiskowe. Te zaś światy *pozornie* są indywidualne i prywatne – *nasycone mojością* – i *pozornie są intersubiektywne* (wspólne wielu monadom, analogiczne wobec siebie). Trudno wyjść poza ową *pozorność*, skoro odnajdujemy u Leszczyńskiego stwierdzenie: *mówiąc o tożsamości świata – nie mam na myśli numerycznej tożsamości przedmiotów zmysłowego poznania, lecz ich intersubiektywne p o d o b i e ń s t w o, a n a l o g i c z n o ś ć ich roli w całokształcie doświadczenia różnych jaźni – ich jednoznacznie określone „miejsce" w tym doświadczeniu – doskonałą w s p ó ł - o d p o w i e d n i o ś ć i co więcej, w s p ó ł z a l e ż n o ś ć* (podk. W.K.)[77] oraz konstatację, że *przedmiot materialny „rozszczepia się", zwielokrotnia do ilości współistniejących w świecie monad, w ten sposób, że każda immanentna jednostka zyskuje swój własny „przedmiot materialny" jako element składowy swego zjawiskowego świata*[78]. Wydaje się, iż formuły te są na tyle nieprecyzyjne, iż uzasadnione jest nasze opatrzenie światów zjawiskowych Leszczyńskiego mianem tylko *pozornie* indywidualnych i *pozornie* intersubiektywnych. Faktycznie bowiem Leszczyński nie precyzuje do końca ich statusu bytowego. Tak jakby chciał utrzymać swój idealistyczny monadyzm – z naciskiem na wielość immanentyzmów – a jednocześnie wierzył w możliwość jakiejś formy przełamania owej zamkniętości. Stąd właśnie – jak się zdaje – owo niezdecydowanie czy nieprecyzyjność wobec statusu egzystencjalnego rzeczywistości zewnętrznej. Ona jawi się w świetle rekonstrukcji poglądów Leszczyńskiego jako zewnętrzna wobec jaźni rozumianej jako rdzeń identyczności monady, a jednocześnie jest jej fragmentem. Stąd przytaczane wcześniej określenie idealisty *quasi.* Bytuje ona poza jaźnią i w jej obrębie – jest i transcendentna, i zarazem immanentna, a także *moja* i *nie tylko moja (wspólna).* Jak bardzo ostatecznie Leszczyński unikał jednoznacznego określenia statusu egzystencjalnego świata świadczyć może – jak się zdaje wysoce nieprecyzyjna – formuła, że *mimo iż w akcie naocznym ulegamy złudzeniu, że przedmiot zmysłowy jest adekwatnie dany i że jako taki na pewno istnieje – pozostaje faktem, że przedmiot ten jest w istocie zawsze transcendentny, a jako taki może równie dobrze istnieć, jak i nie istnieć*[79]. Czyż faktycznie przedmiot zmysłowy, czyli ten, który uobecnia się świadomości i jest jedynym (bowiem zgodnie z założeniami Leszczyńskiego nie ma żadnych innych przedmiotów poza zmysłowymi) przedmiotem, może być *dotykany* poznawczo przez jaźń i jednocześnie być nieobecnym?!

---

d e n t n e (…). Ibidem, s. 43. Por. inne wypowiedzi Witkiewicza – ibidem, s. 25, 29 n, 89, 91,96, 169, 343.

[77] Ibidem, s. 65.

[78] Ibidem, s. 254.

[79] Ibidem, s. 244.

W świetle powyższych uwag wydaje się, iż system Leszczyńskiego w gruncie rzeczy przeniknięty jest pewnym realistycznym – aczkolwiek osłoniętym poprzez retorykę idealistyczną – pogłosem. Przecież nie tylko w nim są inne monady (solipsyzm zwielokrotniony), ale kryją się również *okaleczone (resztkowe)* przedmioty samoistne! Ciągłe balansowanie Leszczyńskiego pomiędzy precyzyjnym, wyraźnym i zdecydowanym transcendowaniem przedmiotu zjawiskowego, a jego rzetelnym włączeniem w obręb indywidualnej jaźni (ostatecznym immanentyzmem) stanowi oddźwięk Leszczyńskiej wiary w obecność przedmiotowego świata poza jaźniowego; świata, który stanowi zasadniczy moment wiążący poszczególne jaźnie ze sobą. Skoro rezonans metafizyczny dotyczy właśnie pewnej komplementarności przedmiotów występujących w światach metafizycznego osamotnienia – analogiczności, współodpowiedniości – to znaczy to, iż właśnie te *pozornie prywatne i wspólne* przedmioty decydują o owym rezonansie! One są ciągle w tle rozważań Leszczyńskiego i stanowią istotny moment faktycznej płaszczyzny, dzięki której istnieje ów rezonans. O realistycznym podłożu między monadycznych współzależności przekonany jest także Witkacy. Akcentuje jednak nieco inny – cielesny – moment owego podłoża.

Witkacy jest wprost przekonany o specyficznym realistycznym – ukrytym – motywie filozoficznych dociekań Leszczyńskiego. *Leszczyński według mnie powinien* – twierdzi Witkiewicz – *po „przemianowaniu nalepek", zostać realistą i wtedy jego perspikacja, zużyta obecnie na ratowanie tonącego okrętu idealizmu (zalepianie realnych dziur sztucznymi konstrukcjami), zużyta byłaby płodnie na konstrukcję projektu realistycznej ontologii, do której, jednej i nieomylnej, zgodnej z realistycznym nastawieniem pogl. (Ż)* (poglądu życiowego – W.K.)*, powoli w historii filozofii zdążamy*[80]. Będąc pewnym słuszności tezy o *cielesnej, twardej* osnowie rzeczywistości uważał jednocześnie, iż w idealistycznej próbie Leszczyńskiego otwarcia monad na *zewnętrzność* innych monadycznych atomów i na pewną *zewnętrzność* – pomińmy ich pozorność ujawnianą terminologicznie w Leszczyńskim *quasi* – zjawiskowych przedmiotów ujawnia się faktyczna tęsknota za bytem namacalnym, konkretnym i rzeczywistym. Wszakże próba wyodrębnienia przez Leszczyńskiego w sferze przedmiotów zjawiskowych czegoś wyjątkowego, osobistego i ciągle obecnego, czyli przedmiotu zjawiskowego centralnego (idealistycznego odpowiednika ciała) zdaje się ujawniać świadomość wyjątkowości cielesnych doświadczeń; doświadczeń, które wyraźnie wskazują na nie zakamuflowaną oryginalność i jedyność cielesności! *Empiryczny stan rzeczy* – pisze Witkacy – (…) *zmusza Leszczyńskiego do koncepcji „przedstawicielstw" (ciał), która niczym, poza werbalnym skonstatowaniem nie-jedności*

[80] Ibidem, s. 48.

ciała (częściowej jako świadomej, a zupełnej obiektywnie) z jaźnią, nie różni się od realizmu. (…) *Jeśli związek jaźni z „przedstawicielstwami" jest aż tak konieczny, jeśli wymaganie „komunikabilności" jest tak istotne, że staje się niemal transcendentalne, to poza nazwami i werbalnymi odstępstwami od pogl. (Ż) nie widzę różnicy między realizmem i idealizmem*[81]. Witkacy zdaje się wskazywać na nieuchronność problematyki ciała, która jest faktycznie obecna w systemie Leszczyńskiego i pomimo idealistycznych zniekształceń i budowania wielu dystynkcji pojęciowych (*pojęcia-maski*[82]) nieustannie daje o sobie znać. Okazuje się ostatecznie, iż nie sposób wyzbyć się obecności cielesności w mojej świadomości – nawet jeżeli ma to być tylko obecność korelatu zjawiskowego, to przecież moja świadomość nie może ogołocić się z *trwałego dotykania* tegoż przedmiotu. Ono zdaje się nieustannie towarzyszyć Leszczyńskiej jaźni.

Jednocześnie idealistyczne odpowiedniki ciał stanowią jedyny środek do budowania pomostów pomiędzy idealistycznymi jednostkami immanentnymi. Wszakże to kontekst cielesności – ujęty co prawda w idealistycznej *szacie* – przedmiotów zjawiskowych centralnych i metafizycznych przedstawicielstw – stanowi jedyną moją możliwość ingerencji w całokształt mojego zjawiskowego *dziania się* i (na zasadzie pewnego współbrzmienia) wpływu na zjawiskowe *dzianie się* w ramach innych monad. Inaczej mówiąc – Leszczyński przełamuje solipsystyczne zamknięcie monadystycznych atomów bytowych poprzez ich (zjawiskową co prawda i idealistycznie okaleczoną) cielesność! Ta okazuje się jedynym kontekstem umożliwiającym rezonans[83] pomiędzy podstawowymi jednostkami rzeczywistości, przełamanie między jaźniowej niedostępności i sens twierdzeń o jakiejś formie wspólnej rzeczywistości. Witkacy te intuicje ujmuje zgodnie z tonem innych polemicznych wobec Leszczyńskiego wypowiedzi: *w tym pytaniu Twoim: „Jak sobie wyobrażasz komunikację intersubiektywną jaźni" jest zawarta cała bezradność idealisty wobec dzieła zniszczenia, którego dokonał na świecie: zostawił czyste jaźnie w mroźnej (metafizycznie) przestrzeni i pyta przera-*

[81] Ibidem, s. 110n. *Idealizmowi Leszczyńskiego* – pisze Witkacy – *zarzucam właśnie urealnianie się na pewnych punktach, przez wprowadzenie innych pojęć tylko dla określenia tych samych, nie dających się wyeliminować z Istnienia istności („przedmiot reprezentatywny" zamiast ciała)* (…). Ibidem, s. 172.

[82] Por. ibidem, s. 206, 207, 217, 218, 304, 321,

[83] Przy założeniu oczywiście, iż monady nie są skorelowane przez jakiś czynnik zewnętrzny wobec nich samych. Leszczyński zdecydowanie wzbraniał się przed akceptacją Leibnizańskiej harmonii przedustanowionej. *Otóż zważmy* – twierdził – *że gdybyśmy naprawdę* (…) *uwierzyli w „zegary" równocześnie nastawione chimerycznym kaprysem Leibniza, to tym samym wiara w istnienie obcych jaźni straciłaby istotny swój motyw.* (…) *Natomiast przy założeniu wolności, powiązanie monad idealistycznych w jedyną rzeczywistość, pełną metafizycznych przepaści, nie będzie mogło być zbyte pojęciem przedustanowionej harmonii* (…). Ibidem, s. 246n.

żony, co robić, aby dać im trochę intersubiektywnego ciepełka międzyjaźniowego i zabić czymś niesamowitą nudę samotności metafizycznego celkowego wiezienia (i to może na wieczność – bo jak powstaje jaźń i jak umiera, nie wiemy dobrze w idealistycznym poglądzie). Typowe dla idealisty stwarzanie zastępczych konstrukcji w miejsce z n i s z c z o n e g o ś w i a t a i c i a ł. Ale to jest właśnie zamaskowany powrót idealisty do realizmu (…) (podk. W.K)[84].

Wydaje się zatem, iż Witkacy odsłania sfery wprost nie wyeksplikowane, a przecież obecne w monadologii Leszczyńskiego. Witkiewiczowska wnikliwość i *twarde osadzenie (zakorzenienie)* w rzeczywistości pozwala mu ujawnić to, czego jego adwersarz nie dostrzegał – a może nie chciał dostrzec – w swoich filozoficznych refleksjach; pokazuje ona, iż nie można niefrasobliwie tworzyć koncepcji filozoficznych i odrywać się od faktycznej realności świata. Ukrycie się za szatą teoriopoznawczą bowiem w którymś momencie okazuje się niewystarczalne i ujawnia zazwyczaj ontologiczne zaangażowanie[85], czego wyrazem są twierdzenia o rzeczywistym istnieniu! Intymność teoriopoznawcza nie uchroni nas przed koniecznością przełamania zamknięcia w bezpiecznym azylu poznania i określenia rzeczywistej istnieniowości – jej głębi, natury i zawartości – tego, co faktycznie istnieje. Leszczyńska próba teoriopoznawczego zdystansowania się od konieczności metafizycznej decyzji okazała się nieskuteczna – w którymś momencie niemożliwym staje się rozważanie poznania świata w radykalnym dystansie (zneutralizowaniu) od kwestii jego sposobu bytowania! Pozorność rzeczywistości, pozorność siebie samego (idealistyczna jaźń Leszczyńskiego przecież nie jest rzeczywistym człowiekiem!) i tego, co mnie otacza w pewnym momencie ujawnia swoistą dwustronność, tzn. pokazuje owo *udawanie* (Witkacy), lecz również niewystarczalność tegoż *udawania* i wreszcie to, co *przebija się* poprzez spokój teoriopoznawczego wykładu: chęć pełnego odsłonięcia i *dotknięcia rzeczywistości;* tęsknotę za metafizyką! Wyciszenie egzystencjalnego dyskursu Leszczyńskiego – jego stonowanie i epistemologiczna *twierdza* – nie likwiduje istotnej pasji poznawczej ludzkiej monady ukazującej się w pytaniu: *jaka jest rzeczywistość?* Dla Leszczyńskiego owa rzeczywistość jest co prawda teoriopoznawczo i idealistycznie *zwiewna, nierzetelna* i bezpieczna, lecz przecież gdzieś w jej tle zdaje się pobrzmiewać metafizyczny pogłos *gęstości* bytowej; pogłos, który w kontekście dyskursu Witkacego i Leszczyńskiego okazuje się pochodzić

[84] Ibidem, s. 106.

[85] Wedle Leszczyńskiego co prawda *dopóki spór między idealizmem a realizmem w teorii poznania nie zostanie ostatecznie rozstrzygnięty, nie może być mowy o jednolitej ontologicznej teorii rzeczywistości* (ibidem, s. 5), jednak twierdzi również, że *za zadanie ontologii uważam możliwie dorównany opis rzeczywistości z natury swej „przypadkowej", ale zastanej, w jej najogólniejszych podstawowych zarysach*. Ibidem, s. 131.

właśnie od cielesności i przedmiotowej zewnętrzności (w Witkiewiczowskim ujęciu również redukowalnej do cielesnej całości). To one zdają się być komplementarnie tym momentem, który z jednej strony ukrycie towarzyszy refleksji Leszczyńskiego, zaś z drugiej stanowi wyraz jego metafizycznej tęsknoty; tęsknoty – jak się zdaje – za faktycznością i realnością rzeczywistości!

W świetle dotychczasowych naszych analiz ujawnia się zatem szczególna dwoistość refleksji Leszczyńskiego. Z jednej bowiem strony konsekwentnie usiłuje on nadać swej idealistycznej monadologii postać wyczerpującą i przekonującą, a z drugiej – tejże samej refleksji towarzyszy motyw realistyczny. Filozof broni zwielokrotnionego solipsyzmu, a jednocześnie nie potrafi ostatecznie i wiarygodnie ukazać sposobu idealistycznego nawiązania komunikacji pomiędzy poszczególnymi monadami. Chce on oderwać się od konkretności świata realnego i idealistycznie zredukować jego namacalność, a przecież nie potrafi do końca pozbyć się realnych przedmiotów ani realnych monad. Nawet jeżeli pierwsze pozornie (!) redukuje do czegoś *idealistycznie wchłoniętego* przez jaźń, to istnieją zawsze ich kopie w świadomościach jaźni skierowanych doświadczalnie w tę samą stronę. Fakt owego ich skopiowania, ich zwielokrotnienia *de facto* oznacza obecność realną tego, co faktycznie jest kopiowane. Za ową wielością po prostu kryje się realna (*gęsta, metafizycznie rzetelna*) rzeczywistość świata, od której Leszczyński ani na moment przekonywująco nie zdołał odejść; rzeczywistość, którą chciał werbalnie okiełznać, a która ciągle wymykała się takiemu idealistycznemu skategorioryzowaniu; rzeczywistość, która po prostu jest!

Witkacy uchwycił trafnie ów ukryty, a przecież stały motyw refleksji Leszczyńskiego. I zgodnie ze swoim stylem polemiki z adwersarzem skonstatował: *obudź się, Szanowny Jasiu = rzuć won idealizm i będziemy pracować razem nad realistyczną ontologią. Tak mało jest takich „snardzów" (moje wyrażenie na faceta) jak my. Szkoda, aby jeden z nich tonął w b e z p ł o d n e j fikcji. Ja tego wprost n i e n a w i d z ę*[86]. Uznając słuszność podstawy owej konstatacji zauważymy tylko, iż realistyczna ontologia nie koniecznie musi przybierać postać Witkiewiczowskiego cielesnego monadyzmu; monadyzmu, który tylko częściowo został zaprezentowany w niniejszym artykule, a którego zdecydowana metafizyczna proweniencja niewątpliwie domaga się całościowej eksplikacji.

[86] Ibidem, s. 38, przypis 2.

Summary

The author focuses on the polemics between Stanisław Leszczyński and Stanisław Ignacy Witkiewicz taking place in *The Dispute over Monadism*. Both the philosophers put forward different concepts relating to the vision of the existential status of the real world. The former represents the idealistic attitude whereas the latter stresses a specific realistic involvement with the bodily aspect as a dominant ontological factor. Since Leszczyński tries to escape the solipsism and recognises a number of conscious selves, his stance can be looked upon as idealistic monadism. On the other hand, Witkiewicz's concept can be described as biological monadism. The article presents the principal moments of the above mentioned controversy and explicates the main components of Leszczyński's and Witkacy's thought. At the same time, the article aims at demonstrating that despite its extensive idealistic terminology Leszczyński's monadology does not seem to be convincing. This is because of the principal difficulty it creates on the level of a reliable justification of a multitude of selves as well as on that of the possibility of establishing the relationship between them. The aporias inherent in Leszczyński's argument are clearly exposed by Witkacy. The author of the article follows this track and endeavours to demonstrate that Leszczyński's system contains (an essential in itself albeit somehow hidden) realistic motive which Leszczyński did not manage to eliminate in spite of his conceptual framework comprising among others *the abyss of metaphysical alienation, a solipsistic individual, the centre of spiritual indetermination or the central phenomenal object.*

Ks. Remigiusz KRÓL

Studia Gnesnensia
Tom XX (2006) 31–47

FILOZOFICZNY DYSKURS ANTROPOLOGII RELIGIJNEJ

Historia współczesnej filozofii religii – całe jej dzieje – koncentrują się obecnie na antropologicznym wymiarze człowieka w kontekście religii[1]. Spróbujmy się zatem przyjrzeć (w niniejszej refleksji) całej tej złożoności zawartej w specyfice religijnego zjawiska, które nurtuje współczesnego człowieka. Chodzi mi tutaj o ostateczne źródła i ich uzasadnienie oraz o role religii w uchwyceniu tego, co święte, co jest w stanie czystym, co nie zostało jeszcze sprofanowane przez egzystencjalny wymiar człowieka zakotwiczonego w historii czasu, z której wyrasta. Takim właśnie charakterystycznym momentem, od którego się wszystko zaczyna, od którego wszystko ma swoje *arche* (początek) jest niewątpliwie człowiek w całej swej złożoności. Człowiek, który jawi się tutaj jako niezwykły byt, a nadto i uprzywilejowany w swoim sposobie zachowania się, stając się równocześnie specyficznym zwornikiem rozmaitości ontycznej świata. Ludzka świadomość wychodzi nam tutaj naprzeciw, pozwalając ująć własną osobę jako coś „mojego", wraz z wszystkim „innym", jako dane podmiotu czy też jako jego działanie. Człowiek bynajmniej nie jest wyłącznym przedmiotem filozofowania czy też najgłębszą racją wyjaśniającą dla całej rzeczywistości, ponieważ jest on składowym elementem całego kosmosu. W związku z tym potrzeba teorii innych typów bytu niż człowiek oraz ogólnej teorii bytu, aby w sposób pełny i ostateczny wytłumaczyć wszystko co istnieje, gdyż takie wyznaczniki jak samodoświadczenie, samokształcenie, samopoznanie, samoprzeżywanie i inne, nie są w stanie wyczerpać ludzkiego poznania i zachowania się[2], ludzkiej złożoności. Każda próba zrozumienia człowieka w swej wykładni powinna koniecznie uwzględnić proces całej fazy rozwojowej, jej etap religijnych zachowań. Przyjmując nawet hipotetycznie, że religia wraz z różnymi jej formami, w jakich się aktualizuje jest tylko żartem i drwiną, gdzie doznaje się wrażenia, że się coś widzi, czego tak naprawdę nie ma, gdzie się ma do czynienia ze zniekształconym widzeniem czy

[1] Por. Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo,* Lublin 1988; A. Bronk, *Nauka wobec religii,* Lublin 1996; P. Moskal, *Spór o racje religii,* Lublin 2000.

[2] Por. B. Suchodolski, *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka,* Warszawa 1967; oraz S. Kamiński, *Antropologia filozoficzna a inne działy poznania,* w: *O Bogu i człowieku,* red. B. Bejze, I-II, Warszawa 1968-69, s. 149-164.

też błędną interpretacją przedmiotu lub zjawiska, z jakąś subiektywną oceną sytuacji czy też mających nastąpić wydarzeń, w których mamy do czynienia z ewidentnym złudzeniem, złudą i urojeniem lub świadomością jako biernym odbiciem cech rzeczywistości czy też mówiąc jeszcze inaczej w sensie szerszym, pochodnym, gdzie mamy do czynienia ze zjawiskiem wtórnym, towarzyszącym pewnym zjawiskom podstawowym, ale nie wywierającym na nie żadnego wpływu, to pozostaje jednak wciąż żywa relacja człowieka wierzącego do Boga, która staje się faktem bez precedensu powszechnym. W tym właśnie znajduje się przedmiot religijnej antropologii, polegającej na myślowym, pojęciowym wyodrębnieniu cech, części lub składników badanego zjawiska religijnego, jego przedmiotu; badaniu jego cech, elementów, oraz związków między nimi zachodzących w relacji człowieka do Boga.

Człowieka i jego miejsce w świecie wyjaśnia się ostatecznie wewnątrz bytową strukturą rzeczywistości ludzkiej i bytów w ogóle. Filozoficzna antropologia zajmuje się przeanalizowaniem działania człowieka i jego wytworów o tyle, o ile wskazują na jego strukturę ontyczną, to znaczy na ile odnoszą się do istnienia i pozycji egzystencjalnej wśród innych bytów, posługując się przy tym wynikami filozoficznej wiedzy dotykającej cielesności i zmysłowości w człowieku[3]. Niemniej jednak mamy tutaj do czynienia z brakiem zintegrowanej i pełnej odpowiedzi nauk szczegółowych w daniu odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek? oraz w jakiej relacji znajduje się on w stosunku do innych bytów? Chodzi mi o gatunek ludzki, całe społeczeństwo, przyrodę i kulturę. W spektrum ferworu codzienności, w jakim znajduje się człowiek, można zauważyć pojawiającą się w coraz większej mierze odpowiedzialność rodzaju ludzkiego za rzeczywistość, którą współtworzy, w której upływa jego codzienność oraz można również zauważyć coraz większą intensyfikację nauki i techniki, która dopuszczona zostaje do głosu w egzystencjalnym wymiarze człowieka. Bez względu na to, powstające tutaj trudności życiowe związane z wymiarem współczesnej cywilizacji wcale nie maleją. Człowiek przybliża się w swym rozwoju do tajników przyrody, dąży do szczytnych celów, zgłębia prawdę we wszelkich wymiarach, staje się autorem nowych pomysłów, w tym całego świata kultury, ale można też zauważyć i to, że ten właśnie człowiek jest przez ten całokształt dorobku duchowego i materialnego ludzkości, wytworzonego w ogólnym rozwoju historycznym również kształtowany, rzeźbiony i udoskonalany, podnoszony do wyżyn doskonałości. Przejawia on na różne sposoby swą wolność, a równocześnie jest w tym wszystkim zdeterminowany w swoich granicach, możliwościach i określeniu, w swoich zdolnościach do stanowczych, zdecydowanych rozstrzygnięć, jest ograniczonym w zakresie pojęcia

[3] Por. M. Jędraszewski, *Antropologia filozoficzna. Wybór tekstów,* Poznań 1991.

przez wzbogacenie się pod względem treści w uwarunkowaniu przyczynowym, postanowieniach i decyzjach. Dzieje się tak dlatego, że jest on elementem świata, który transcenduje, istniejąc we wnętrzu, a zarazem i na zewnątrz, poza czymś, w szczególności; będąc przedmiotem poznania poza umysłem poznającym, wykraczając poza treść i przedmiot poznania, dotyczącego uznania apriorycznych form poznania jako wyprzedzających i warunkujących doświadczenie. Niemniej jednak człowiek stara się rozumieć świat i siebie, ale wciąż znajduje w sobie i w otaczającej go rzeczywistości wiele zagadek, stanowiących dla niego problem, z którym nie zawsze potrafi sobie poradzić. Ten człowiek przejawia się w swym działaniu w wielorakości i trapią go najróżniejsze sprzeczności, doprowadzając go do konfliktów i najróżniejszych wynaturzeń, pomimo tego, potrafi być dzielnym, nie tracąc w tym wszystkim poczucia monolitycznej osobowości[4].

Uczestnicząc zatem w próbie wyjaśnienia tej ontycznej struktury człowieka i jego egzystencjalnej pozycji w całym porządku bytowym, gdzie dochodzi do uchwycenia analitycznego dyskursu człowieka w jego antropologii religijnej oraz relacji do tego, co boże, stajemy się świadkami przybliżającymi do zrozumienia przebiegów i egzemplifikacji tychże relacji, za pomocą których dochodzi się do zbadania tego, w co ludzie takiej czy innej religii wierzą i co artykułują o swojej wierze i w swoich praktykach religijnych. Ten tylko, który zgłębia fenomen tego zjawiska, dochodzi do sedna swojej religii. W oparciu o takie doświadczenie, gdzie udaje się mu znaleźć we wnętrzu tej wiary, stając niejako w partyturze człowieka wierzącego, w sercu aktu wiary, któremu towarzyszy zrozumienie, to Anzelmowe *fides querens intelectum,* staje się człowiekiem oświeconym blaskiem tego, który jest, a więc Boga żywego i prawdziwego. Człowiek – dziecko czasu i wszelkich przemian kulturowych – mając w sobie aspiracje naukowe, o jakie antropologia religijna tutaj woła, musi zdobyć się na odwagę stałej łączności z tą zależnością od podmiotu poznającego, uwarunkowanego cechami tego podmiotu, czyli subiektywnością jego zbliżenia do przedmiotu badań, obiektywnych wyjaśnień ujmujących fakt religijny w rzeczy samej, dopatrując się w nim wyrazistego sensu. W tej syntetycznej analizie pojawiają się niedopowiedzenia i wieloznaczności. Pojawia się też pytanie o rozumienie tego, co zaszło lub za-

[4] Filozofowie tacy jak: Tomasz z Akwinu, Swieżawski, Klaubertanz, Möler czy Krąpiec, wyjaśniają ostatecznie wszystko przez wyartykułowanie ontycznej struktury człowieka i jego egzystencjalnej pozycji w całym porządku bytowym. Nie oznacza to, że zanim uda się dotrzeć do najgłębszych racji, nie muszą na początku przeanalizować całego bogactwa cech stanowiących ludzką osobowość w środowisku kulturowym i przyrodniczym. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku,* opracowanie S. Swieżawski, Poznań 1956; G. Klubertanz, *Philosophy of Human Nature,* New York 1953; J. Möler, *Człowiek w świecie. Zarys antropologii filozoficznej,* Paris 1969, oraz M.A. Krąpiec, *Ja – Człowiek,* Lublin 1991.

chodzi w rzeczywistości; o zdarzenie, zjawisko, objaw, czyn czy też określony stan rzeczy, o ten religijny fakt, który może być sprecyzowany jedynie przez zdolność obserwacyjną do przyjęcia inności spostrzeżeniowej tego albo innego jeszcze człowieka, po to, aby w konsekwencji dane mu było dojść do tego, w co wierzy i jak ten fakt przekłada się potem na jego własne życie oraz tego, który żyje obok mnie.

Warto się zastanowić, czy przypadkiem w tej okoliczności nie pojawia się niebezpieczeństwo układania projektu, planu, zamyślenia co do przyszłości siebie samego, pozostawania tym, kim jestem w zderzeniu z innym, sprowadzenia go w konsekwencji do swej własnej subiektywnej wyobraźni? Albo jeszcze inaczej to ujmując: czy naprawdę udaje się nam w celu większej efektywności w zrozumieniu drugiego człowieka, wyjść poza własną ograniczoność samego siebie – naszej intelektualności – by przyjąć w konsekwencji naszą wiarygodność w akceptacji tego świętego tekstu nazwanego Pismem Świętym, w którym ujawnia się Bóg podmiotowo, jako istota ukryta, czyli nie podlegająca eksperymentalnemu doświadczeniu, dająca się przy tym poznać człowiekowi przy pomocy wrodzonych człowiekowi zdolności poznawczych rozumu przez wnioskowanie opierające się na znakach otaczającego nas świata, tego ożywionego i nieożywionego, wszelkich zjawisk natury, takich jak: dobra widzialne, ogień, wiatr, powietrze chyże, gwiazdy dokoła, woda burzliwa lub światła niebieskie itp. (por. Mdr 13,1-9), gdyż „To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił. Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się wymówić od winy" (por. Rz 1,19-20), to o czym tu mówimy jest objawieniem kosmicznym. Bóg też – objawia się bezpośrednio – jak to mówi Sobór Watykański II, przez: łaskawe, osobowe, i zbawcze nawiązanie z człowiekiem bezpośredniego dialogu, żeby w obecnych warunkach każdy człowiek mógł poznać Boga i Jego zbawczą wolę z mocną pewnością i bez domieszki jakiegokolwiek błędu, to jest przez objawienie nadprzyrodzone. Celem tego zniżenia się Wiecznej Mądrości, jak to mówi dalej przywołana już Księga Mądrości, jest uczestnictwo człowieka w Boskiej naturze poprzez łaskę darmo daną, pod warunkiem, że człowiek zechce przyjąć pouczenie Boże z wiarą i miłością oraz da pozytywną odpowiedź w swoim życiu na słowo Boże, jak i symbole kultowe czy też szczególnej intencjonalności rytuały? Krótko mówiąc chodzi tutaj o przyjęcie tej mediacji tradycji religijnej, w której zawarty jest ten drugi człowiek, inny w swojej specyfice myślenia i wyrazu? Marzeniem pozostaje – chciałoby się powiedzieć – wyjaśnienie i w konsekwencji zrozumienie, przy zastosowaniu pełnej partytury świadomości, gdzie uwyraźnia się sens tego, co zostało już powiedziane, a więc, gdzie świadomość, wraz z całą jej przytomnością jest poczuciem obecności

przeżywania lub doznawania, poczuciem obecności lub zachodzenia czegoś, że nie znajduje się takiego wyjaśnienia, które w konsekwencji nie opierałoby się najpierw na jak najszerszym zrozumieniu[5].

Otwartość na innego

Taki zamierzony plan działania i postępowania, taki projekt badawczy z oczywistych względów wymaga otwartości na innego. Otóż od czasów wyjaśnienia, rozpoznania, wyświetlenia i uświadomienia sobie aż do współczesnych odkryć nauki o człowieku, człowiek jawi się jako przedmiot oraz jako interpretator tychże nauk. Stąd mamy do czynienia z protestem, a nawet zatorem, który pojawia się pomiędzy naukami a teologią. Z pewnością teologia jest całością poznania chrześcijańskiego i komunikacji kształtowanej i organizowanej na sposób nauki, która jest terminem wieloznacznym w potrójnym sensie, jako: 1. działalność badawcza kompetentnych ludzi tworzących społeczną wiedzę o świecie; 2. potocznie jako nauczanie, a nawet douczenie się; 3. w znaczeniu podstawowym jako ustawicznie przetwarzany wytwór społecznej aktywności ludzi, utrwalany w specjalnych językach za pomocą wypowiedzi o szczególnej formie, odwzorowujących na miarę ludzkich możliwości, powiedzmy adekwatnie pod pewnymi względami wybrane fragmenty rzeczywistości, którą człowiek doświadcza lub której istnienie postuluje[6]. Teologia jest zatem mową człowieka na temat Boga, starającą się również znajdować odpowiedzi na wszelkie pytania, które nurtują współczesnego człowieka. Paradoks całej teologii zawarty jest oczywiście w ludzkim języku, i to w takim, który jest językiem określonej epoki i zawartej w niej kultury. Nas nurtuje to, jaka toczy się dyskusja w naszej cywilizacji, podczas której dane jest człowiekowi poznać siebie poprzez analityczne zagłębienie się w proces codziennego języka, by być w interesującym nas dyskursie praktyki. Język teologiczny zawarty w kulturze określonego czasu i obwieszczony w tym określonym czasie, nie zawiera bezpośredniej ciągłości między naukami pozytywnymi mającymi wiele znaczeń, nawet kiedy dotyczy wyspecjalizowanego poznania, gdzie może ono oznaczać elementy formalnego

[5] Por. A. B. Stępień, *W poszukiwaniu istoty człowieka,* w: *O człowieku dziś,* red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 64-94; oraz tenże, *Wstęp do filozofii,* Lublin 1995, s. 114-115; oraz A. Połtawski, *Świat – spostrzeżenie – świadomość,* Warszawa 1973.

[6] Por. K. Rahner, *Theologiae,* w: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis,* red. K. Rahner, A. Darlapp, Freiburg im Breisgau 1969, IV 860-874; A. Grabner-Haider, *Theorie der Theologie als Wissenschaft,* München 1974; oraz S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię,* Wrocław 1991.

poznania, poznania jako takiego oraz poznania jako dziedziny kultury[7] wraz z teologią, lecz znajduje się pomiędzy nimi – przynajmniej w części – nieuchronna odmienność. W praktyce analiza tych dwu zagadnień pokazuje ich wzajemne współbrzmienie, które w konsekwencji nie zmierza ani do zgodności za wszelką cenę, ani do ich zespolenia się. Pewne podobieństwa odnaleźć można w oczywistościach codziennych ludzkich zdarzeń, gdzie to, co naznaczone jest nutą religijności dociera do człowieka zawsze za pomocą dziedzictwa kulturowego. Potwierdzenie tego zjawiska znajdujemy w każdej historii małych i wielkich religii. W tym znaczeniu każdy wymiar teologii jest w swej inicjacji kolektywem (*ansambl*) kulturowym uformowanym przez historię i wypowiedzianym przez wiarę, za pomocą naocznego doświadczenia, stając niejako w bezpośredniości z nim, by potem wprowadzić go w historię swej kreatywnej indywidualności i całej wspólnoty, z którą wypadło mu żyć. Tu napotykamy też pewien stopień trudności antropologii religijnej, gdyż jej przedmiotem jest człowiek *(homme)*, jego *humanistas – człowieczeństwo (humanness, humanité),* jego godność związana z jego osobową naturą, uzasadniającą moralny nakaz traktowania każdego jako celu działania, nie zaś wyłącznie jako środka, krótko mówiąc interesuje nas człowiek w swoim człowieczeństwie i wszelkich jego relacjach powiązanych z tym, co Boże, człowiek, który staje się posiadaczem wiedzy i jej odkrywcą. W takim razie pojawia się też i pytanie, czy ten człowiek, przedmiot mojego zainteresowania, jest inny ode mnie, inny niż moje „ja", no bo ja próbuję przecież go dociec, rozpatrzeć w swej różnorodności, powiedzmy „spenetrować", po to, by go w końcu zrozumieć, dookreślić. Jak zatem przejawia się ten inny człowiek „oko mojej uwagi" w konfrontacji z moją osobą, całym moim człowieczeństwem, moim *Menscheit*, czyli ogółem cech wspólnych wszystkim ludziom, łącznie z życiem psychicznym, animalnością i innymi oraz z ogółem cech stanowiących różnicę gatunkową? Jak on się przedstawia w moim doświadczeniu kulturowym? Czy też moje dociekania nie zostają tutaj przypadkiem zdeterminowane przez dziedzictwo kulturowe epoki, z której wyrastam? Czy nie zostało tutaj za bardzo zmodyfikowane całe doświadczenie religijne, które chcę zrozumieć poprzez zastosowanie całej specyfiki najróżniejszych form i konwencji norm w alfabecie transkrypcji egzystencjalnej mojej tradycji kulturowej, której jestem beneficjentem? Bez względu na znaczenie tego fundamentalnego pytania, to i tak zastosowanie procesu analitycznego dla jakiejś religii poprzez skoncentrowanie się na dyskursie zewnętrznych wyznaczników staje się naukowym doświad-

[7] Zob. *Nauka w świetle współczesnej filozofii,* oprac. E. Pakszys, J. Such, J. Wiśniewski, Warszawa 1992; oraz A. Chalmers, *Czym jest to, co zwiemy nauką?,* Wrocław 1993; W. Tatarkiewicz, *Cywilizacja a kultura,* w: tenże, *Parerga,* Warszawa 1978, s. 74-92; oraz H. Levrier, *La culture et l'homme,* Paris 1980.

czeniem *Wissenschaft,* gdzie mamy do czynienia ze zorganizowanym procesem poznawczym do konstruowania teorii, czyli do nauki w sensie przedmiotowym, to jest z zespołem gotowych już na swój sposób, choć wciąż jeszcze hipotetycznych teorii, dotyczących określonej dziedziny rzeczywistości i spełniających warunki metodologiczne co do precyzji pojęć i uzasadnienia twierdzeń[8]. W procesie tym bierze się pod uwagę: obserwacje, pomiary, wnioskowanie i definiowanie oraz inne po to, by dotrzeć do sedna sprawy i uchwycić istotę-esencję (*ousía; tò tí estein*), czyli, by być teraz czym coś było przedtem. Próba zwykłego porównania wielu religii ze sobą prowadzi nas do tego, że prawidłowości historyczne wraz z ich formami, w jakich uzewnętrzniają się ich fakty empiryczne będące punktem wyjścia badań naukowych tychże fenomenów religijnych, odpowiadają pewnym wzorom, bądź zbiorom wszystkich jednostek ludzkich i zakładają określone struktury, które przejawiają identyczność i stałość w całokształcie wszystkich doświadczeń religijnych, z którymi mieliśmy już do czynienia w historii ludzkości. Ta właśnie stałość (*constans*), która wyłania się pomimo różnic w szczegółach będących wynikiem (konsekwencją) historycznego rozwinięcia, wszelkiego rozwoju, procesów przechodzenia do stanów bardziej złożonych lub pod pewnym względem doskonalszych, upoważnia nas bez precedensu do oderwania fenomenów religijnych od następstwa procesów w czasie, od niewspółczesności zjawiska i przegrupowania go tak, aby można było dokonać specyfikacji porównawczej w procesie analitycznym wznoszącym się ponad determinanty ściśle historyczne. Mamy w ten sposób doświadczenie fenomenologii, która nie jest tylko metodą opisywania faktów religijnych tego *phainómeon*, czyli tego, co się zjawia i ukazuje razem ze słowem i nauką *Wissenschaft* według klucza strukturalnego, postulującego analizę strukturalną badanych przedmiotów, gdzie świat i jego dziedziny, a zwłaszcza kultura, nie są bezładnymi zbiorami elementów, ale systemami stanowiącymi wyraźną całość, której struktura nie jest jedynie sumą-układem elementów, lecz nową jakością, a wszelkie w niej zmiany mogą być wywołane przez przyczyny immanentne i gdzie opisu struktury nie da się zredukować do opisu jej elementów do wiedzy o strukturze, w świetle której dopiero elementy te są zrozumiałe i dają się scharakteryzować[9]. Ten fenomenologiczny sposób w strukturalnym wymiarze staje się również czymś

[8] Por. A. Motycka, *Główny problem epistemologiczny filozofii nauki*, Wrocław 1990; S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk,* Lublin 1992, oraz J. Życiński, *Elementy filozofii nauki,* Tarnów 1996.

[9] O analizie strukturalnych przedmiotów pisze dość obszernie m.in. C. Lévy-Strauss, R. Barthes, L. Althusser, M. Foucault, J. Lucan, J. Piaget, J.-B. Fagas. Zob. J. Kmita, *Strukturalizm jako koncepcja metodologiczna,* w: Kultura i Społeczeństwo 12(1968), nr 2, s. 45-62, oraz S. Kamiński, *O strukturalizmie syntetycznie,* w: *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania,* Lublin 1993, s. 167-176.

nieodzownym, powiedzielibyśmy koniecznym, by być z kimś w kontakcie *(être en contact avec quelqu'un)* w splątanych danych empirycznych historii po to, by je ująć, oczyścić i uporządkować. Ten właśnie materiał empiryczny jest potrzebny do adekwacji całego zrozumienia, by znaleźć się w tej odpowiedzi dosięgającej pojawiające się: jak i dlaczego, rozmaitych doświadczeń religijnych, które tworzą tutaj mocne fundamenty inicjacji antropologicznej. W ten sposób w całej tej operacji badawczej po raz pierwszy mogliśmy rozpocząć wszystko od człowieka, który stał się matrycą-tworzywem-przyczynkiem, znajdującym się w inskrypcji myśli i czynu Boga, którego on wielbi, i w którym jest wielkanocne *Alleluja.*

To zafascynowanie się określeniem, że człowiek jest istotą religijną, na dobrą sprawę prawie niczego nie mówi ani niczego nie rozwiązuje, z prostej przyczyny, bo stwierdzamy tylko *quasi*-ogólność, pospolitość i masowość doświadczeń religijnych w ludzkich kulturach. By ujaśnić klarowność wszelkich przesłanek tego fenomenu, wypadałoby zainicjować analizę artykulacji człowieka i jego miejsca, jakie w swoim mniemaniu zajmuje on w świecie. Trzeba byłoby postawić sobie pytanie, czy przypadkiem prezentacje te nie są następstwem pobudek czysto ekonomicznych specyfiki religijnej i teologicznej, czy też mniej lub bardziej oczywistego w swej klarowności uświadomienia sobie przez *homo sapiens* o jego własnej formie w kondycyjnym dystansie, który odseparowuje go od istot boskich, a także od potencjalności, która jest mu podarowana w tym podejściu do tych istot oraz nawiązania z nimi szczególnej bliskości, która jest w konsekwencji komunią osób, dialogu i harmonicznej więzi.

Pierwsze zdanie całej antropologii religijnej polega zatem na prześledzeniu konkretnego fenomenu przeżywanej rzeczywistości przez konkretnego człowieka, aby w ten sposób przybliżyć się niejako do odrębności kulturowej człowieka wierzącego. Taki plan ma swoją rację bytu tylko pod warunkiem, że bierze się pod uwagę religijne fakty jako kulturowe fakty, które ujmuje się w ich kontekście znajdującym się w żywotnej relacji do wszelkich innych elementów, z którymi egzystuje człowiek wierzący i gdzie rozwija się partytura fenomenu religijnego. Egzemplifikacja, z jaką mamy tutaj do czynienia w języku religijnym dotyczącym *sacrum*, jest pouczająca dla nas, gdyż jest ona zrozumiała w całym swym przesłaniu tylko wewnątrz wspólnoty wierzących, która staje się równocześnie uczestnikiem interpretacji opartej na własnej tradycji hermeneutycznej, czyli sztuce tłumaczenia ustalającej prawidła interpretacji wszelkiego rodzaju tekstów i symboli słownych, zwłaszcza tych dawnych[10], ponieważ jest ona poczęta

[10] Chodzi nam o umiejętność interpretacji, rozumienia i unikania nieporozumień. Por. K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury. Heidegger, Gadamer, Ricoeur,* Warszawa 1991; oraz G. Sowiński, (red.), *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki,* Kraków 1993.

i wytworzona przez określoną grupę osób i dla tej konkretnej grupy. Badający sprawę musi zatem uwzględnić całą tę tradycję wytworów człowieka (tekstu, kultury), a pośrednio jego samego, słowem to wszystko, co jest podstawą języka sakralnego, jeśli rzeczywiście przyświeca mu szczytny cel, jakim jest zrozumienie doświadczenia religijnego mówionego i opisywanego przez ten język w dziejach i kulturze człowieka i otaczającego go świata, oraz czynności rozumienia reguł i ich teorii interpretacyjnych.

Interpretacja tekstów religijnych

W chrześcijaństwie od dwóch tysięcy lat zawsze była obecna interpretacja teksów wyjaśniających pochodzenie od kerygmy, czyli od czasu, kiedy mamy do czynienia z orędziem zbawczym, przekazywanym w ramach posłannictwa misyjnego do Żydów i pogan, jakie zlecił objawiający je Bóg. W Nowym Testamencie dla przykładu orędzie to określają takie terminy jak: ewangelia (np. Mt 26,13; Ga 2,2); nadejście Królestwa Bożego i Mesjasza wraz z wezwaniem do wewnętrznej przemiany (np. Mt 3,2; 4,17); świadectwo o osobie i posłannictwie Jezusa-Mesjasza (np. J 1,9-15.19-27; 2 Kor 1,19; Flp 1,15), Syna Bożego (np. Dz 9,20), Pana (np. 2 Kor 4,5), a przede wszystkim przepowiadanie męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Ukrzyżowanego (np. 1 Kor 1,23; 2 Kor 5,15.21; Dz 2,14-36; 3,12-26; 10,34-43) oraz Jego powtórnego przyjścia (np. 2 Tm 4,1; 2 P 1,16).

Cała też sprawa związana z hermeneutyką uległa zmianie w ciągu historii. Powoli zrodziła się świadomość, że nowotestamentalna część jest tłumaczeniem, wyjaśnianiem i komentowaniem życia chrześcijańskiego, natomiast przepowiadanie św. Pawła ma na celu wydobycie prawdy, że życie chrześcijanina powinno być doświadczane w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Od czasów Ojców Kościoła, to jest od pierwszych pięciu wieków, gdzie mamy do czynienia z patrystyką, wypracowana jest uporządkowana chronologicznie systematyzacja, w której wyszczególnione są logiczne sensy Pisma Świętego. Wiek XIX przyniósł nam krytyczną lekturę tekstu, pokazując, że Nowy Testament jest już komentowaniem i dokonanym wyborem, a więc tekstem, który trzeba interpretować, podobnie jak z dziedzictwa Starego Testamentu należy wydobyć cały ten motyw kulturowy i religijny. W konfrontacji tego, co ludzkie z tym, co Boże wyłania się zatem specyficzna relacja, która obwieszcza się w zaplanowanym wcześniej dystansie wobec wydarzenia, jakie ten tekst głosi. Mamy tutaj dwie drogi interpretacyjne, to jest egzegetyczną Pisma Świętego, która idąc drogą analizy krytyczno-historycznej przechodzi do doświadczenia duchowego, które tutaj powstało; natomiast druga droga interpretacyjna jest teologią, która rozpoczyna swą wędrówkę od konkretnego tekstu, do aktualnej egzystencji, w której upływa nasz

czas. Mamy zatem dwie drogi komentatorskie, a mianowicie: filologiczną i historyczną, które wypierają pewną aktualizację tekstu Pisma Świętego, gdzie treść jest przyporządkowana do tej osoby w znamionach kontekstu historycznego, którego zadaniem jest wydobycie i zrozumienie zawartego w nim przesłania. Dokonuje się tutaj porządkowanie, którego zadaniem jest modernizacja wydobyta w głębokim pietyzmie do tekstu świętego, z jakim mamy do czynienia. W ten sposób przybliżamy się do języka mistyki (*mistikos)*, który jest tajemniczym poznaniem, zastrzeżonym dla wtajemniczonych osób. Doświadczeniem obecności Boga, nadnaturalnym, prostym i bezpośrednim, spowodowanym działaniem Ducha Świętego oraz teologiczną refleksją nad doświadczeniem mistycznym[11], które na samym początku powinno być gruntownie prześledzone w kontekście środowiska życiowego otaczającej nas kultury. Opis tego zjawiska, jakim jest osobiste doświadczenie zjednoczenia z Bogiem, jest trudny do wytłumaczenia na drodze literacko-słownej, a właściwie to jest nieprzekazywalny, gdyż nie można go nigdy odłączyć od osobowej relacji duchowej mistyka i całej drogi, w której mamy do czynienia z przeżyciem mistycznym, któremu towarzyszy oczyszczenie bierne zmysłów i ducha i zjednoczenie mistyczne z Bogiem, do którego dochodzi w wyniku oczyszczeń. Św. Jan od Krzyża powie o przejściu przez Noc, która stała się dla niego radosną i wzniosłą szczęśliwością. Ponieważ przez unicestwienie i uciszenie władz, namiętności, pożądań i jego odczuć, za pomocą których dokonywało się nieudolne odczuwanie i kosztowanie Boga, wyszedł on człowiek mistyki, ze swojego sposobu obcowania i działania ludzkiego, a wszedł w sposób działania i obcowania Bożego. Ta ciemna noc, o której mówi św. Jan stała się wpływem Boga na duszę, który ją oczyszcza z nieświadomości i niedoskonałości habitualnych, naturalnych i duchowych. Wpływ ten nazywany jest kontemplacją wlaną albo teologią mistyczną. W tej kontemplacji mamy do czynienia z pouczeniem duszy przez Boga za pomocą ukrytego sposobu oraz z zaprawieniem jej w doskonałej miłości, podczas gdy ona nic nie czyni i z tego nie rozumie, jakim sposobem owa kontemplacja jest wlewana. Kontemplacja ta jest miłosną Mądrością Bożą sprawiającą zbawienne skutki, gdzie przez oczyszczenie i oświecenie duszy przygotowana jest do miłosnego zjednoczenia z Bogiem. Pomimo tego, że każde doświadczenie mistyczne jest bardzo osobiste, to może się ono wypowiedzieć tylko w kontekście i za pośrednictwem języka, w którym fungujemy kulturowo, który jest narzędziem naszej komunikacji interpersonalnej. Wyraz, jakim prosperuje mistyk w swoim doświadczeniu, jest wypowiedzią tego, co stanowiło przedmiot jego osobistego przeżycia i czym chce się teraz podzielić z drugim,

[11] Por. H. Urs von Balthazar (red.), *Grundfragen der Mystik,* Einsiedeln 1974; J. Sudbrack (red.), *Das Mysterium und die Mystik,* Würzburg 1975; oraz *Mistyka w życiu człowieka,* red. W. Słomka, Lublin 1980.

z innymi istotami, bez względu na to, czy mamy tutaj do czynienia z nakazem samego Boga czy też duchowego mistrza, na przykład: św. Ignacego Loyoli, św. Franciszka Ksawerego, św. Magdaleny Zofii Barat, założycielki klasztoru Sacré Coeur, kardynała Mercier – belgijskiego męża stanu teologa i filozofa, profesora uniwersytetu w Leuven czy św. Wincentego à Paulo czy też najnormalniejszego pod słońcem przełożonego w Kościele. Zawarty tutaj przekaz jest czerpany z konieczności z języka zrozumiałego dla współczesnych mistykowi ludzi, z którymi upływa codzienność i to bez względu na wolę oczyszczenia języka, co tutaj trzeba koniecznie spostrzec. Znamy już z *Teologii życia wewnętrznego* zwanej *Ascetyką,* że wcielenie przeżytego doświadczenia na język współczesny mistykowi staje się przedmiotem różnorakich cierpień, przez które trzeba przejść, np. wielka mistyczka i stygmatyczka, jaką była Anna Katarzyna Emmerich, św. Ojciec Pio, św. Jan Vianney, św. Teresa Wielka – doktor Kościoła itp. Znamy walkę Jakuba z aniołem, jaką stoczył z ludzkim słowem, które okazało się za bardzo ludzkim, aby wypowiedzieć to, co się nie da wypowiedzieć, co jest nienazwalne, co nie ma odpowiednika w ludzkim języku. Nie wystarczy tutaj samo stwierdzenie konieczności integracji z wymiarem kulturowym, z jakim mamy do czynienia w procesie opisu języka mistycznego, by to, co stanowi problem udało się wypowiedzieć jak najadekwatniej, bez uszczerbku dla sprawy. Rzecz sama w sobie, z jaką mamy do czynienia, wcale nie jest tak jednoznaczna w swej oczywistości, gdyż mamy tutaj do czynieniem z doświadczeniem bytu pierwotnego, bezwarunkowego, nie przywiązanego, niezwiązanego, nieograniczonego, niezależnego pod każdym względem, doskonałego Absolutu, posiadającego rację swego istnienia i swych kwalifikacji w sobie, rozumianych jako byt osobowy albo nieosobowy[12]. Doświadczenie mistyczne wykracza zatem poza geometrie czasu i przestrzeni, jest po prostu a-czasowe. Nie bardzo wiadomo, w jaki sposób można by powiązać je z kulturą ludzką, która jest tylko ludzka i w swoich możliwościach ograniczona i zmienna? Pojawia się też pytanie o rolę kultury samego mistyka i jej zadanie w odzwierciedleniu doświadczenia zawartego w wypowiedzi opisu mistycznego i jego fenomenu z zachowaniem całej partytury głębi i wszystkich wątków tam występujących? Czy przypadkiem nie mamy tutaj ucieczki przed determinacją w przeżytym przez niego ograniczeniu i zawartej w tym pułapki, by spocząć w symbolice ogółu symboli używanych w tej dziedzinie, a nie obrazach opisowych lub w podobieństwach rzeczy, sytuacji, różnych procesach, przenoszeniach twierdzeń o jednym przedmiocie na inny na podstawie zachodzących między nimi analogii przy zastosowaniu współczesności, przez przenoszenie stosunku zachodzącego między dwoma

[12] Por. J. N. Findlay, *Akcent to the Absolute,* London 1970; P. Rossano, *Dio o l'Assoluto nelle religioni,* Fossano 1970; Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem i Bogiem,* Lublin 1972.

formami na jakąś inną parę form? W tym właśnie tkwią podstawowe problemy współczesności konkretnego mistyka, który w momencie zabierania głosu, z natury rzeczy umiejscawia się w określonym historycznie czasie, w konkretnym wymiarze swej kultury i to bez względu na to, czy jego wypowiedź dotyczy tego, co wykracza poza imperatyw czasu i wznosi się ponad jego perspektywę. Myślę, że nie tylko język religijny, lecz i interesujące go tradycje są konkretnymi faktami kultury, które powinien wziąć pod uwagę, z którymi powinien się liczyć. To, co należy do fenomenów religijnych zjawisk nie wyróżnia się naturalną autonomią oraz nie zależy od swej istoty. Fakt religijny jeśli nawet jest możliwy do ujęcia w jego czasowości, to i tak nie można go przecież potraktować jako tylko prostego faktu historycznego. W swej istocie nie jest on zdeterminowany jedynie przez teraźniejsze mu okoliczności natury ekonomicznej, socjologicznej, politycznej czy też kulturowej. Środowisko, w którym wyłania się zjawisko religijne, nie zawsze może być potraktowane jako klucz heurystyczny, za pomocą którego znajduje się i odkrywa właściwą interpretację[13], stosując analogię, przypuszczenia, uogólnienia, eksperymenty myślowe, skojarzenia, próbne modele, hipotezy robocze, gdyż ze względów czysto ogólnych ich charakter nie wyczerpuje się w wydarzeniu i jego manifestacji substancjalnej.

Odwołanie się do nauk o człowieku

To odwołanie się do nauk szczegółowych o człowieku pomaga w wyjaśnieniu tego wszystkiego, co wykracza poza wydarzenie, które nie jest jednak w stanie odkryć i wyczerpać złożoności, jaką jest substancja faktu religijnego. To coraz częstsze sięganie do nauk staje się w obecnej dobie jednym z bardziej charakterystycznych epizodów ostatniego czasu w odkrywaniu doniosłości faktów kulturowych. Zauważyć to można nie tylko w ewoluującej myśli naszej kultury wschodu i zachodu, północy i południa, lecz objawia się to również w naszej specyfice widzenia i sądach, jakie formujemy na temat różnych typów doświadczeń, zabiegów polegających na wyróżnieniu metod przedmiotów wzorcowych realnych bądź idealnych, ale posiadających wyraźne i wspólne cechy w obrębie jakiegoś zbioru przedmiotów, oraz na grupowaniu reszty przedmiotów wokół tych wzorców czy w układach wyróżnionych typów języka. Ta próba sięgania sama w sobie ma swoje uzasadnienie, bez względu na to, czy jest w stanie stać się beneficjentem tego potencjału religijnego. Tą drogą właśnie i w ten sposób za pomocą dokładnego studium dotyczącego lektury strukturalnej mitów ujmu-

[13] Por. Z. Pietrusiński, *Myślenie twórcze,* Warszawa 1970; W. Marciszewski, *Analiza semantyczna pytań jako podstawa reguł heurystycznych,* w: Studia Semiotyczne, 5(1974), s. 133-146.

jemy w postaci obrazowej i udramatyzowanej jakiś rzeczywisty lub postulowany fakt i zachodzące zdarzenie, które jest pierwotną niekrytyczną formą wyjaśnienia świata przyrodniczego i społecznego, odzwierciedlającego duchowość, wiedzę i organizację danej grupy ludzkiej[14]. W tym znaczeniu mamy tutaj do czynienia z mitem stanowiącym normalny wytwór świadomości zbiorowej poszukującej wartości, przynależnej zarówno dobrze do religii starożytnej, jak i do społeczeństw tradycyjnych, przedstawiających się jako lektura systematyczna. Mimo to, nie jest ona w stanie wyczerpać przeżywanego znaczenia tych mitów w całym kulturowym kontekście kulturowym formy poetyckiej, odwołującej się do wyobraźni, jakiejś idei lub doktryny, co ma w konsekwencji ułatwić zrozumienie ani też nie jest w stanie wyczerpać przeżywanego zjawiska przez odniesienie się do społeczeństw współczesnych będących wytworem świadomości zbiorowej, nie odpowiadającej obiektywnej rzeczywistości, natomiast inspirującej do konkretnego działania, czy też przez odniesienie się do ujęcia uzewnętrzniającego procesy psychiczne przebiegające w nieświadomości zbiorowej, ponieważ mamy tutaj do czynienia z odsłoniętą świadomością współczesnego odbiorcy tychże mitów występujących w różnorodnej grze najróżniejszych relacji danego systemu językowego. W ramach przypomnienia dopowiedzmy sobie, że wielkie teorie poznania zajmujące się prawdziwością i prawomocnością ludzkiego poznania[15], wspierały się w swych dociekaniach o nauki filozoficzne, dokonując przy tym nadmiernej systematyzacji doświadczenia religijnego, którego wszystkie tajniki z całym bagażem wielopostaciowej złożoności chciały zgłębić i jak rentgen przeniknąć, by je potem na zewnątrz wydobyć. Wobec braku zainteresowania okazywanego przez nauki ścisłe i wynikającego stąd braku konkretnych odpowiedzi na wszystkie kwestie całej problematyki zasymilowanej wiarą i całokształtem społeczno-historycznej i materialnej działalności ludzi w toku przekształcenia przez nich i dostosowania do swoich potrzeb rzeczywistości przyrodniczej i społecznej, wobec doświadczenia zdobytego w działaniu religijnym, nauki o człowieku wydawały się dostarczać odpowiedzi pozornie właściwej. Skuteczność tych nauk w działaniu sprawiała wrażenie pewności, że mamy do czynienia ze sposobem wyjaśnienia wszelkich znaków występujących w przeżyciach religijnych osoby, która operuje tymi znakami, za pomocą których wyraża swoje myśli i towarzyszące im uczucia, wyjaśniając tym samym panu-

[14] Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu,* Poznań 1972; I. G. Barbour, *Mity – modele – paradygmaty,* Kraków 1984; K. Rahner, *Demitologizacja,* w: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 76-78, 243; oraz G.F. Mclean (red.), *Myth and Philosophy*, Warszawa 1971.

[15] Por. A. J. Ayer, *Problem poznania,* Warszawa 1965; R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania,* I, Warszawa 1971; R. Nozick, *Philosophical Explanation,* Oxford 1981; R. M. Chisholm, *Teoria poznania,* Lublin 1994.

jące ciemności w związku z tajemnicą, jaka im towarzyszy w spotkaniu człowieka z tym, co boskie i w znalezieniu odpowiedzi na wszelkie pytania, które podnosiły adrealinę nowoczesnej umysłowości. W każdej religii mamy do czynienia z pewnym systemem powstałym w wyniku długofalowej refleksji nad podstawowymi problemami, z którymi przyszło się zmagać człowiekowi. Chodzi tutaj o takie wyznaczniki jak: życie i śmierć, zło i dobro oraz miłość, która jest więzią wszelkiej doskonałości. Z pedagogicznego punktu widzenia każda religia jest uformowana jako pewien system wszelkich wierzeń i mitów oraz związanych z tym rytuałów, prosperujących w ściśle określony sposób, i zawierających w sobie znamiona konfiguracji związanej z kontekstem historyczno-kulturowym, w jakim się pojawił, dojrzewał i rozwijał i w jakim istnieje. Dobrze by było odróżnić tutaj jeszcze inny poziom specyfikacji, która jest pewnym rodzajem tłumaczenia, wyjaśniania i komentowania każdej religii przez jej członków czy też przez osobę, która podejmuje się czynności interpretacyjnej. W tym kontekście pojawia się też pytanie, co zrobić, by zrozumieć istotny sens doświadczenia religijnego zawartego w gąszczu najróżniejszych symboli, obrazów i dogmatów, czyli opinii, dekretów prawnych całej doktryny, która jest nieomylną nauką zawartą w treści Bożego Objawienia, podanego do wierzenia przez Urząd Nauczycielski Kościoła w powszechnym nauczaniu zwyczajnym, a także ogłoszonym na soborze lub przez papieża w formie definicji dogmatycznej[16], która też może podlegać głębszemu poznawaniu oraz nieustannemu rozwojowi? Jest jeszcze jedna sprawa, jak odróżnić interpretację indywidualną tego związku z praktyką konkretnej wspólnoty parafialnej? Tu mamy do czynienia z pewną trudnością spowodowaną przez wszechstronny rozwój nauk o człowieku i wszelkich narzędzi torio-poznawczych w nauce o nauce (metanauce), czyli teorii poznania naukowego, zajmującego się nauką w ogóle lub jej poszczególnymi typami, rozpatrywanymi jako poznanie od strony formalnej czy też jako poznanie od strony treści[17]. Wspomniane nauki pozwalają nam uściślić wszelkie wnioski, wynikające z przeprowadzonej analizy, w zrozumieniu oraz gotowości do jak największej precyzji w wydobyciu czynników psychologicznych i socjokulturowych, które mają wpływ na nasze postrzeganie religijne i związane z tym wyobrażenie oraz podporządkowanie ich ogólnej teorii systemów moralnych ludzi wierzących. Odpowiedź, jaką otrzymujemy ze wspomnianych narzędzi naukowych, jest bardziej natury technicznej w ujęciu określonego pułapu, stanu psychologicz-

[16] Por. W. Nieke, *Dogmatismus,* Historisches Wörterbuch der Philosophie, red. J. Ritter, K. Gründer, II 1972, Basel, s. 277-279; K. Kondydyk, *Verificationism ana Dogmatism,* International Journal for Philosophy of Religion, 8(1977), s. 1-17.

[17] Por. B. J. Gawecki, *Przygotowanie do filozofii,* Warszawa 1964, s. 132-136; S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk,* Lublin 1992, s. 32-36.

nego, społecznego czy w końcu ekonomicznego. Techniczna odpowiedź, jaką otrzymujemy z takich instrumentalizacji naukowych przybiera tym samym znamiona prawdy, bo mamy tutaj do czynienia z otrzymanym wynikiem powstałym z analizy, która jest powiązana z badanymi faktycznie współczynnikami przy zastosowaniu całej rozpiętości aparatury zmagań naukowych. Pojawia się znów kolejne pytanie, z jaką prawdą mamy tutaj do czynienia, skoro za każdym razem otrzymujemy inną odpowiedź? Dopowiedzmy sobie w tym miejscu tak, skoro za każdym razem wprowadzaliśmy inną nieco perspektywę, stąd też otrzymywaliśmy inne wyniki naszych poszukiwań. Każda interpretacja, z jaką się tutaj spotykamy, może znaleźć to, czego tak naprawdę się w niej poszukuje. Tym, co się poszukuje jest tłumaczenie, które jest rodzajem rozumowania redukcyjnego, polegającego na dorabianiu racji do następstwa uznanego skądinąd za prawdziwe psychologicznie, socjologicznie czy też politycznie. Różnorodność odpowiedzi o człowieku podanych przez nauki, z jaką mamy tutaj do czynienia grozi zderzeniem z wszelkimi sprzecznymi dążeniami konkurujących z sobą hermeneutyk, czyli umiejętności interpretowania, rozumowania i unikania nieporozumień. W najogólniejszym tego słowa znaczeniu chodzi nam o zrozumienie wytworów człowieka, a pośrednio jego samego. Mimo to nie możemy jednak nie zauważyć faktu, że pomiędzy najważniejszymi aspektami przeobrażeń kulturowych, które pojawiły się i funkcjonują w jakimś aspekcie pojawia się kryzys współczesnej myśli religijnej, w których się ona znajduje. To zestawienie, jakie zachodzi wśród nauk o człowieku a wyjaśnieniem prawd wiary odgrywa tutaj istotną rolę. To zestawienie sprawia pojawiający się konflikt w interpretacji zjawiska religijnego, gdyż idzie czasem w kierunku rozpadania się całości, rozluźnienia się procesu, w którym elementy pewnej całości strukturalnej lub czynnościowej przestają ją tworzyć, przynajmniej pod jakimś względem w przedmiocie swoich badań. Bez względu na to, jak solidnie podejdziemy do sprawy religijnego zobrazowania całej charakterystyki religijnego postępowania człowieka i rozbioru całości na części zazwyczaj niejednorodne, zmierzając w tym do wyróżnienia składników pierwotnych, wykrycia czynników konstytutywnych lub warunkujących wskazania przyczyn, zasad i ustalenia praw to i tak nie znajdzie się jeszcze odpowiedzi na nasze zapytanie *pourquoi, warum, why,* dlaczego? W tym umiejscowiony jest właśnie kres wszelkiego wyróżnienia intelektualnego, a więc tego, co konieczne, tego, co możliwe i tego, co niemożliwe w obliczu naocznie danej istoty (struktury) czegoś, i jedynie sam wielokierunkowy ruch, a więc religijny dyskurs, jakim jest: rozmowa, dyskusja, rozprawa, kontemplacja i rozumowanie polegające na aktywności naszego umysłu jest w stanie zmierzyć się z celem poznawczym poprzez pośrednie operacje myślowe i wypowiedzieć obowiązującą nas normę.

Funkcje i przebiegi relacji łączących człowieka z Bogiem

Powinniśmy wszystko czynić, aby uchronić naturę doświadczenia religijnego od wszelkiego zafałszowania, poprzez wyartykułowanie funkcji i przebiegów związków łączących człowieka z Bogiem i Jego mocami, które jawią się człowiekowi jako najszczytniejsze w odróżnieniu od form kulturowych i od istotowych struktur bytowych, ujmując przy tym cechy bardziej potencjalne, wspólne kilku rodzajom gatunkowym tych relacji. Pojawiająca się tutaj sprawa panujących związków człowieka z tym, co boskie jest stara jak świat. Bóg zawsze był dla człowieka przedmiotem zamiłowania i upodobania. Ludzie wszystkich pokoleń starali się wynajdować przeróżne teorie działalności praktycznej zbioru twierdzeń obejmujących aksjomaty oraz ich konsekwencje wyjaśniające ten związek, by być w kręgu dyscypliny coraz bardziej niezależnej od metafizyków[18], czyli od podstawowego działu filozofii, rozmaicie jednak pojmowanego oraz, by być niezależnym od teologów.

Antropologiczne widzenie zjawiska religijnego polega na wykładni interpretacyjnej będącej naukową możliwością, ponieważ przyjmowała ona wszystkie aspekty kultury i związanej z nią społeczności, gdzie pojawiały się konkretne aspekty religijne. Dobrze byłoby zatem wychwycić tę kulturalną granicę, gdyż całość zrozumienia jest możliwa tylko w we wnętrzu ludzkiej złożoności życiowej, wspólnego życia. Takie rozwiązanie tych wewnętrznych związków występujących pomiędzy konkretnymi zjawiskami religijnymi a zdarzeniami kulturowymi, wydaje się być najważniejszym zadaniem antropologii religijnej. W każdym bądź razie mamy tutaj do czynienia ze zjawiskiem religijnym i jego doświadczeniem, które było dane ludziom je odkryć, zgłębić i poznać oraz uczestniczyć w tym poznawczym ciągu swojej historii. Mamy zatem do czynienia jedynie z ludzką rejestracją tego, co istnieje na jakiejkolwiek zasadzie i jest realne w przeciwieństwie do tego, co jest pozorne nie będące takim, jakim się wydaje, albo będące tylko wytworem wyobraźni, a także będące w przeciwieństwie do tego, co idealne zarówno w sensie obiektywnym, jak i subiektywnym pewnej rzeczywistości, która sama w sobie znajduje się w ukryciu przed człowiekiem. To co święte jest związkiem relacyjnym. Jeśli nawet religia i jej różnorodne aspekty, w jakich dokonuje się jej wewnętrzny dyskurs przeżyciowy, jest tylko fikcją czy też świadomością jako biernym odbiciem cech rzeczywistości, gdzie zachodzi wtórne zjawisko, nie wywierające na nie żadnego wpływu, jak to głoszą pewne teorie psychoanalityczne i socjologiczne, to i tak mamy do czynienia z czymś, co powstaje między Bogiem a człowiekiem wierzącym i co nie da się po kawałku wytłumaczyć. Jedynie ten, kto wierzy we wszechmoc przewyższającą

[18] Por. J. Owens, *An Elementary Christian Metaphysics of Authentic Existentialism,* Englewood Cliffs 1965; E. Coreth, *Metaphysik,* Innsbruck 1981; M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu,* Lublin 1995.

ludzkość, dla tego cała ta transcendencja nie jest wtedy fikcją. Warto byłoby tutaj odróżnić jeszcze to, co człowiek przyjmuje w rzeczywistości, która wychodzi poza jego ludzkie możliwości i jego kondycję, począwszy od ekspresji uzewnętrzniającej przeżycia duchowe rzeczywistości, którą przeżywa na sposób pozostający we wnętrzu immanencji nie wykraczającej poza dany przedmiot. To co jest wypowiedziane w doświadczeniu religijnym nie należy do łatwych opisów tego, co boskie, które jawi się człowiekowi jako coś zewnętrznego, lecz jest to żywy związek występującej relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem, który za pomocą tego, co święte formuje i zmienia postawę wierzącego, doprowadza go, do przełomu w życiu, gdzie dokonuje się to przejście od życia w grzechu do życia w przyjaźni z Bogiem, zawrócenie z drogi niewłaściwej oraz zmiana sposobu życia i postępowania.

Stosowanie analitycznego rozbioru w zastosowaniu do faktu religijnego, z jakim mamy tutaj do czynienia, jako jedynego dyskursu wyjaśniającego, byłoby czymś pomniejszającym istotę sprawy, gdyż sprowadzenie go do mniejszej miary, do ograniczenia, a tym samym zmniejszenia, musiałoby rozpocząć się od takiej antropologii religijnej, która ukazuje w swoim działaniu jedność człowieka wierzącego. Nie wynika z tego bynajmniej, że taką antropologię trzeba rozumieć jako sposób na objęcie całej metafilozofii, gdzie jest od razu podany rezultat naszych poszukiwań i stan osiągnięć. Antropologia ta stanowi całościowe ujęcie podstawowych przesłanek, za pomocą których dane jest nam uchwycenie oraz zrozumienie tego, co święte w przeżytym doświadczeniu człowieka. Mamy też tutaj relację zachodzącą pomiędzy każdym przedmiotem a nim samym, to znaczy z tożsamością utożsamioną z samym sobą ze swoim ja i z grupą, która zauważa więź społeczną w wielości form, relacje człowieka zawartą w kosmicznym wymiarze czasu i sposób, w jaki staje się on nośnikiem streszczającym wszechświat oraz znajdującym swoje miejsce we wszechświecie, potrafiąc się w nim umiejscowić. Dzieje się tak dlatego, ponieważ człowiek rozumie siebie w tym, co mówi o swoich własnych przeżyciach religijnych. Odkrywa w sobie też wezwanie do tego co święte. To ewangeliczne wołanie „świętymi bądźcie" staje się też dla niego uświadomionym dyskursem w swej własnej egzystencji.

Przedmiotem zainteresowania antropologii religijnej jest zatem wszystko to, w co ludzie wierzą, co przeżywają, odczuwają i co określają jako *sacrum*. Nie ma w tym zainteresowania ze zwykłej ciekawości ani chęci porównania, które mogłoby zejść do wymiaru czysto relatywnych wynaturzeń. Wręcz przeciwnie, uwzględnia się tutaj wszystkie doświadczenia religijne ludzkości, a antropologia religijna stoi otworem w swoim dziedzictwie duchowym na inność. W tym też znajduje się racja antropologiczna, otwarta w swym dyskursie na żywego ducha wraz z wszelkimi troskami zastosowanymi na drodze zrozumienia całej różnorodności kulturowej oraz głębokiej specyfiki różnorodnych zachowań człowieka.

PISMO ŚWIĘTE

Ks. Mieczysław MIKOŁAJCZAK

Studia Gnesnensia
Tom XX (2006) 49–72

ZNACZENIE ŚWIĄTYNI (ναός) W RELACJI O WYSZYDZENIU JEZUSA NA KRZYŻU (MK 15,29-32A)

1. Wprowadzenie

Sekcja Mk 15,20b-41 jest centralnym oraz najstarszym opisem męki Jezusa[1]. Po relacji ewangelicznej o *„ukrzyżowaniu Jezusa"* pomiędzy dwoma złoczyńcami (Mk 15,23-28)[2], przedstawione są różne postaci zgromadzone w niedalekiej odległości od krzyża, a pomiędzy nimi znajdują się bluźniący przeciw Jezusowi konającemu (Mk 15,29-32)[3]. Już w pierwszym bluźnierstwie można odnaleźć wzmiankę o ναός [καὶ οἱ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτὸν κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ λέγοντες, Οὐὰ ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ οἰκοδομῶν ἐν τρισὶν ἡμέραις, σῶσον σεαυτὸν καταβὰς ἀπὸ τοῦ σταυποῦ – *„Ci zaś, którzy przechodzili obok przeklinali Go, potrząsali głowami, mówiąc: «Ej, Ty, który burzysz przybytek i w trzech dniach go odbudowujesz, zejdź z krzyża i wybaw samego siebie!»"*

---

[1] Zob. H. H. Langkammer, *„Proces Jezusa przed Wysoka Radą Mk 14,53-72"*, w: „Passio Domini nostri Jesu Christi. Nowy Testament o męce i śmierci Jezusa", Wyd. Św. Antoniego, Wrocław 1994, s. 75: *„Historię o ukrzyżowaniu Jezusa podzielić można na cztery opisy. 1. Pierwszy obejmuje wyprowadzenie Jezusa, scenę niesienia krzyża przez Szymona, podział szat oraz epizod z łotrami współukrzyżowanymi z Jezusem (1,20b–27). 2. Następna scena opisuje obelgi wyrządzone przez przechodniów, arcykapłanów i łotrów (29-32). 3. Nowy fragment rozpoczyna relacja o nadejściu ciemności od szóstej do dziewiątej godziny. Całość skupia się wokół śmierci Jezusa i wydarzeń związanych z nią (33-39). 4. W końcu jeszcze jeden epizod, na który składają się dwa wiersze. Stanowi on jednak pewną całość. Ukrzyżowanie Jezusa potwierdzają galilejskie niewiasty"*.

[2] Por. Mt 27,33-38; Łk 23,33n; J 19,18-24; zob. również: H. H. Langkammer, *Proces Jezusa przed Wysoką Radą Mk 14,53-72*, s. 79: *„Wyszczególnienie trzech kategorii bluźnierstw budzi podejrzenie pewnej stylizacji, jakkolwiek nie jest wykluczone, że rzeczywiście wszystkie grupy ludzi wymienione przez Marka wypowiedziały bluźnierstwa"*.

[3] Por. Mt 27,39-44; Łk 23,35-38; por. również: M. Mikołajczak, *Obietnica zbawienia dana łotrowi (Łk 23,40-43)*, w: ScS 4 (2000), s. 51-63.

– Mk 15,29-30]. W tak niezwykle tragicznych okolicznościach cierpień Jezusa, bezpośrednio poprzedzających akt Jego konania (Mk 15,33-37)[4], obrzuca się Go obelgami i czyni się kpiny z Jego rzekomego „*ataku*" na świątynię, czyli wystąpieniu przeciwko sanktuarium jerozolimskiemu[5]. Oskarżenie skierowane przeciw Jezusowi zostało wypowiedziane przez tych, „*którzy przechodzili obok*" krzyża (Mk 15,29a). Jest to bluźnierstwo niezwykle przewrotne, które tym razem nie jest już skierowane przeciw Jezusowi na drodze prawnej, jak miało to miejsce wcześniej podczas procesu Jezusa przed Sanhedrynem. Bluźnierstwo posiada charakter drwiny, urągania, a nawet można powiedzieć skrajnego szyderstwa[6]. W tego typu sarkastycznym obrazie św. Marek przedstawił niezwykle interesującą problematykę dotyczącą tzw. „*skandalu krzyża*".

2. Bluźnierstwa „*przechodzących obok*" krzyża (Mk 15,29-30)

Trudno przypuszczać, aby w słowach bluźnierstwa (Mk 15,29-30) ukrywał się jakikolwiek zamiar okazania troski o świątynię jerozolimską, natomiast nie ulega wątpliwości, że są one wyrazem brutalnego wyrachowania postaci je

[4] Por. Mt 27,45-50; Łk 24,44nn.

[5] Do pierwszej grupy bluźnierców zalicza się tych, którzy „*przechodzili obok*" (οἱ παραπορευόμενοι – Mk 15,29a) krzyża. Są to najprawdopodobniej przypadkowi ludzie, a nie zgromadzony lud. Nie był to zgromadzony lud, obecny przy procesie Jezusa i żądający uwolnienia Barabasza. Termin „*przechodzący*" występuje w Nowym Testamencie jedynie w relacji ewangelicznej według św. Marka (2,23; 9,30; 11,20), natomiast Mt 27,39 zależy już od Mk; por. H. H. Langkammer, „*Proces Jezusa przed Wysoka Radą Mk 14,53-72*", s. 80; por. również: M. Czajkowski, *Spór o szabat. Struktura kerygmatyczna Mk 2,23-28*, w: CT 1 (1994), s. 35-54; W. Preiss, *Rwanie kłosów w sabat. Egzegeza Ew. Marka 2,23-28*, w: RT 6 (1964), s. 287-302.

[6] Zob. H. H. Langkammer, *Proces Jezusa przed Wysoką Radą Mk 14,53-72*, s. 80: „*Z tego wynikałoby, że Marek nadał* (m. in. temu bluźnierstwu – Mk 15,29) *ostatnią formę. Pierwotny tekst mówił widocznie tylko o bluźniercach, którzy w szyderczy sposób zachęcali Jezusa do ocalenia się. Przy tym słowa «potrząsali głowami» nie tylko mogły się odnosić do Ps 22, lecz także do zachęty uwolnienia się. W Ps 22,5n.20-22 wyrażona jest myśl, że sprawiedliwy, mimo opuszczenia go przez Boga, ufa tylko Jemu. Podobnie jak bluźniercy w psalmie szydzą z cierpiącego: «Zaufał Jahwe, niech On go ocali» (22,9), bluźniercy pod krzyżem kpią z Jezusa, że innych mógł ocalić, a sam jest bezsilny*"; por. również: J. Kuc, *Interpretacja mesjańska Psalmu 22*, w: RTK 1 (1971), s. 5-19; Tenże, *Ps 22 w świetle metody reinterpretacji*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, (red. S. Łach – M. Filipiak), wyd. TN KUL, Lublin 1974, s. 183-193; S. Łach, *Ps 22. Cierpienie i triumf Mesjasza*, w: MPWB, t. 1, (red. S. Łach – M. Filipiak), wyd. RW KUL, Lublin 1975, s. 5-21; A. Tronina, *Chrystologiczna lektura Ps 22*, w: RTK 1 (1993), s. 61-68; E. Zawiszewski, *Ps 22, męka Mesjasza i jej owoce*, w: MDPelp 4 (1996), s. 201-208; A. Łajtar, *Ps 22,1-2 nebst der invocatio dei auf einem Ostrakon aus Alt – Dongola (Sudan)*, w: JJP 27 (1997); J. Homerski, *Cierpiący Mesjasz w starotestamentalnych przepowiedniach prorockich*, w: RTK 1 (1980), s. 27-42.

wypowiadających. W relacji z procesu Jezusa przed Sanhedrynem (Mk 14,53-65), szczególnie w zeznaniu fałszywych świadków (Mk 14,58), problematyka dotycząca świątyni, ze względu na jej wyjątkowe znaczenie na płaszczyźnie religijnej, stanowi równocześnie kwestię dla judaizmu wewnętrzną, która zainteresowała Wysoką Radę. W bluźnierstwie skierowanym przeciw Jezusowi konającemu na krzyżu, jest ona ponownie wysunięta przez przewrotnych przedstawicieli judaizmu (Mk 15,29-30). Za takich reprezentantów, solidarnych w złym i przewrotności z Sanhedrynem, można uważać przypadkowych przechodniów, obserwatorów ukrzyżowania Jezusa, którzy szydzą z Jezusa i Jego zapowiedzi dotyczących losów świątyni jerozolimskiej[7].

Kim są owi bluźniercy? Autor drugiej Ewangelii:

- z jednej strony mówi o nich, wyróżniając ich z grona żołnierzy, którzy otrzymali nakaz wykonania wyroku śmierci;
- z drugiej strony porównuje do arcykapłanów i uczonych w Piśmie.

Św. Marek w szczególny sposób starał się ukazać ogrom wyrachowania bluźnierców, które według ich mniemania było uzasadnione, tym bardziej, że przywódcy religijni judaizmu słuchali słów odnoszących się do jednego z głównych zarzutów skierowanych przeciw Jezusowi podczas Jego procesu[8].

Zastosowane w relacji Mk 15,29 wyrażenie οἱ παραπορευόμενοι należy pojmować w znaczeniu „*przechodnim*". Natomiast czasownik παραπορευόμαι posiada znaczenie „*przejeżdżać*" lub alternatywnie powinien być tłumaczony „*być przejazdem*", w nawiązaniu do przeprowadzonej już analizy fragmentu Mk 11,20, według której Jezus i uczniowie, zdążający podobnie w kierunku Jerozolimy παραπορευόμενοι („*przechodzą*") przed drzewem figowym, które Jezus poprzedniego dnia przeklął (Mk 11,12-14). Należy jednak przypuszczać, że w relacji Mk 15,29 jest mowa o ludziach, którzy znają Jezusa. Zdecydowane stanowisko Jezusa dotyczące przyszłego końca czasów świątyni jerozolimskiej, pozwala tłumaczyć i interpretować οἱ παραπορευόμενοι w odniesieniu do osób, które podążały za Jezusem na miejsce Jego ukrzyżowania[9].

Zawierająca się w wyrażeniu οἱ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτὸν [„*przechodzący obok (...) bluźnią przeciwko Jezusow*i"] forma bezokolicznikowa cza-

[7] Por. P. Lamarche, *La mort du Christ et la voile du temple selon Marc*, w: NRTh 96 (1974), s. 583-599.

[8] Por. Mk 14,58n; Mt 26,61; por. również: J. Homerski, *Pod krzyżem Jezusa*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, (red. F. Gryglewicz), wyd. RW KUL, Lublin 1986, s. 159.

[9] W relacji Mk 9,30 czasownik παρεπορεύοντο wskazuje na przemieszczanie się Jezusa (ruch „*tu i tam*" w Galilei – w sensie „*podróżowali*"), a nie w sensie przechodzenia z jednego regionu wspomnianej krainy do drugiego; por. R. Bartnicki, *Ewangeliczne zapowiedzi męki, śmierci i zmartwychwstania w świetle kryteriów logiów Jezusa*, w: CT 2 (1981), s. 53-64.

sownika βλασφημεῖν („*bluźnić*; *złorzeczyć*; *przeklinać*") posiada niezwykłą, tzn. bardzo dużą siłę ekspresji. Należy jednak podkreślić, że termin βλασφημεῖν w porównaniu z innym terminem ἐμπαίζειν (z drugiej drwiny: ἐμπαίζοντες – „*drwili*" – Mk 15,31) oraz z terminem ὀνειδίζειν (z trzeciej drwiny: ὠνείδιζον – „*lżyli Go*" – Mk 15,32), może być interpretowany (prawdopodobnie i analogicznie) w sensie znaczeniowo słabym jako: „*lżyć*".

Zawierające się w relacji Mk 15,29-30 bluźniercze i obelżywe słowa skierowane przeciwko Jezusowi są zainicjowane zuchwałym okrzykiem: οὐά („*ej*" – Mk 15,29b), który należałoby zinterpretować jako:

- z jednej strony wyrażenie podziwu;
- z drugiej strony wyrażenie dezaprobaty i odrzucenia.

Należy jeszcze dodatkowo podkreślić, że wezwanie wyrażone w formie okrzyku: οὐά („*ej*") – zawierający się w relacji Mk 15,29b – posiada znaczenie negatywne, tzn. wyraża dezaprobatę i odrzucenie. Poddając interpretacji znaczenie terminu οὐά, można wywnioskować, iż wyraża on niezwykle specyficzną formę obcesowego podziwu, który powinien być interpretowany jako przewrotny sarkazm. W wyniku nadania tak znaczącej siły ekspresji drwinie, w szczególny sposób wyrażonej terminem οὐά („*ej*" – Mk 15,29b), a nie poprzez jakiekolwiek inne zabiegi redakcyjne i konstrukcje gramatyczne języka logicznego, ale szczególnie poprzez zastosowanie ów wulgarnego dźwięku, którego formę wyrazu można nazwać jako nieartykułowaną, bluźnierstwo (Mk 15,29-30) tym bardziej stanowi jaskrawą negatywną formę ekspresji i powinno być interpretowane jako jedyne w swoim rodzaju, ponieważ jest najbardziej przesycone pogardą w kontekście całego zapisu relacji drugiej Ewangelii.

Po zuchwałej i niezwykle pogardliwej formule wprowadzającej: οὐά, następuje okrutna drwina, w której Jezus jest poniżany za roszczenia, które według fałszywie zeznających świadków w Jego procesie odważył się mieć w stosunku do świątyni jerozolimskiej. Nawiązanie do słów: ὅτι Ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος ὅτι Ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω („*Myśmy słyszeli, jak On mówił: «Ja zburzę ten przybytek uczyniony ludzką ręką i w ciągu trzech dni zbuduję inny, nie ręką ludzką uczyniony»*" – Mk 14,58) wydaje się oczywiste, lecz umieszczenie logionu o ναός w Mk 15,29-30 jest podjęte w zredukowanej wersji i pod postacią apostrofu w formie niezależnej: οὐὰ ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ οἰκοδομῶν ἐν τρισὶν ἡμέραις („*Ej, Ty, który burzysz przybytek i w trzech dniach go odbudowujesz*" – Mk 15,29b).

Z relacji Mk 15,29 wywnioskować można, że w pewnym sensie zanika w nim nawiązanie do drugiej świątyni – jako drugiego ναός[10]. W zestawieniu relacji dotyczącej ναός w Mk 15,29 [καὶ οἱ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτὸν κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ λέγοντες, Οὐὰ ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ οἰκοδομῶν ἐν τρισὶν ἡμέραις („*Ci zaś, którzy przechodzili obok przeklinali Go, potrząsali głowami, mówiąc: «Ej, Ty, który burzysz przybytek i w trzech dniach go odbudowujesz»*")] z analogicznie ukierunkowanym przekazem Mk 14,58 [ὅτι Ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος ὅτι Ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω („*Myśmy słyszeli, jak On mówił: «Ja zburzę ten przybytek uczyniony ludzką ręką i w ciągu trzech dni zbuduję inny, nie ręką ludzką uczyniony»*")] zauważyć można, iż tekst zawierający bluźnierstwo „*przechodzących obok*" krzyża jest nieco zredukowany w stosunku do drugiego, a nawet jakoby w sposób zamierzony wypaczony. W takiej sytuacji staje się zrozumiałym przekaz Mk 14,57, gdzie Ewangelista wspomina o wystąpieniu „*niektórych*" fałszywie zeznających przeciw Jezusowi. Jednakże przytoczone w następnym wersecie świadectwo: ὅτι Ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος ὅτι Ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω (Mk 14,58) czyni zrozumiałym jego wcześniejszą zapowiedź.

Powyżej zaprezentowane zestawienie relacji Mk 14,58 z Mk 15,29 pozwala wnioskować, że niektóre elementy pierwszego tekstu, które go określają, nie występują w drugim. W relacji Mk 15,29 jest przedstawiona myśl o „*trzech dniach*" (διὰ τριῶν ἡμερῶν), ponieważ znakomicie nadaje się do wyrażenia drwiny wymierzonej przeciw Jezusowi. Szyderczą postawę „*przechodzących obok*" krzyża w szczególny sposób ukazuje ich żądanie odbudowania ναός w διὰ τριῶν ἡμερῶν, czyli w bardzo krótkim czasie. W sposób trywialny „*przechodzący obok*" krzyża czynią sobie drwiny z Jezusa, co tym samym potęguje dramatyzm Jego konania. Jezus zgodnie z wolą Jego Ojca wypełnia misję zbawienia ludzkości, co nie oznacza, aby konając na krzyżu zamierzał w jakikolwiek sposób „*zaszkodzić*" świątyni. Nie zamierza On zstępować z krzyża, aby wypełnić żądanie szyderców, co równocześnie jednak nie potwierdza Jego bezsilności (Mk 15,30).

W relacji Mk 15,30, która zamyka pierwszą drwinę: σῶσον σεαυτὸν καταβὰς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ („*zejdź z krzyża i wybaw samego siebie!*") – następuje przywołanie krzyża. Już we wcześniejszej relacji z „*procesu przed Piłatem*" (Mk 15,1-5)[11],

[10] Tak jak w wersji ewangelicznej według św. Mateusza, która jest tą samą i jedyną świątynią, a która będzie musiała być zburzona i odbudowana, nie będąc już z góry zapowiedzianym nowym ναός, znikają następnie także przymiotniki χειρποίητος i ἀχειροποίητος, w których zawarta była siła wyrazu odnośnie powodów niższości pierwszego sanktuarium i konieczności jego zastąpienia drugim, czyli ναός.

[11] Por. A. Bajsic, *Pilatus, Jesus und Barabbas*, w: Bib 48 (1967), s. 7-28.

oraz w opisie o „*odrzuceniu Jezusa przez naród*" (Mk 15,6-15)[12], występujące tam terminy: σταυρός („*krzyż*") i σταύρωσον („*ukrzyżuj*"), są ze sobą tematycznie powiązane, a nawet można powiedzieć zależne[13]. Św. Marek wielokrotnie zastosował w jego Ewangelii formy pochodne od σταυρός, lecz jedynie w Mk 15,30 „*krzyż*" staje się „*skandalem*" dla chrześcijanina.

W relacji Mk 15,13-14 przedstawiającej bezrozumną reakcję tłumu wobec Jezusa, który krzyczał zawzięcie żądając Jego śmierci: „*Ukrzyżuj Go!*" (Σταύρωσον αὐτόν), należy doszukiwać się przyczyny takiego zachowania. Można orzec, że w sposób bezsprzecznie pewny przyczynę tę uosabiali przywódcy religijni judaizmu, którzy wszelkimi sposobami pragnęli skazać Jezusa na śmierć (ἐγίνωσκεν γὰρ ὅτι διὰ φθόνον παραδεδώκεισαν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς – „*Wiedział bowiem, że arcykapłani wydali Go przez zawiść*" – Mk 15,10)[14]. Godną podkreślenia jest również szczególna podatność tłumu do kierowania nim (οἱ δὲ ἀρχιερεῖς ἀνέσεισαν τὸν ὄχλον ἵνα μᾶλλον τὸν Βαραββᾶν ἀπολύσῃ αὐτοῖς – „*Lecz arcykapłani podburzyli tłum, żeby uwolnił im raczej Barabasza*" – Mk 15,11)[15]. Pytając o motywy, które skłoniły Piłata do ostatecznego przekazania Jezusa Żydom, aby ci mogli skazać Go na śmierć (ὁ δὲ Πιλᾶτος βουλόμενος τῷ ὄχλῳ τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν, καὶ παρέδωκεν τὸν Ἰησοῦν φραγελλώσας ἵνα σταυρωθῇ – „*Wtedy Piłat, chcąc zadowolić tłum, uwolnił im Barabasza, Jezusa zaś kazał ubiczować i wydał na ukrzyżowanie*" – Mk 15,15), można przekonać się o niemocy i wyrachowaniu, a także o obojętności i zimnej kalkulacji przedstawiciela prawa[16]. Taka postawa wywołuje u czytelnika relacji wielkie zdziwienie tym bardziej, że przecież uprzednio sam Piłat oznajmił, iż nie odnajduje w Jezusie żadnej winy, czyli równocześnie zaświadczył o Jego niewinności (ἐγίνωσκεν γὰρ ὅτι διὰ φθόνον παραδεδώκεισαν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς – „*Wiedział bowiem, że arcykapłani wydali Go przez zawiść*"; ὁ δὲ Πιλᾶτος ἔλεγεν αὐτοῖς, Τί γὰρ ἐποίησεν κακόν; οἱ δὲ περισσῶς ἔκραξαν, Σταύρωσον αὐτόν. – „*Piłat odparł: «Cóż więc złego uczynił?» Lecz oni jeszcze głośniej krzyczeli: «Ukrzyżuj Go!»*" – Mk 15,10.14)[17].

[12] Por. G. M. Lee, *Mark VIII 24. Mark XV 8*, w: NT 20 (1978), s. 74.

[13] Por. Por. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, w serii: „Evangelisch – Katholischer Kommentar zum Neuen Testament", t. II/1-2, wyd. 4, Benziger Verlag AG, Solothurn – Düsseldoorf 1994, s. 296-301; H. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, s. 136-139.

[14] C. – I. Foulon – Piganiol, *Le role du peuple dans le procès le Jésus. Une hypotese juridique et théologique*, w: NRTh 108 (1976), s. 627-637;

[15] M. H. Marco, *La liberación de Barrabás*, w: EstB 30 (1971), s. 137-160.

[16] Por. F. Jóźwiak, *Jezusa kazał ubiczować i wydał na ukrzyżowanie*, w: AK 83, 1 (1974), s. 29-43.

[17] Por. F. Gryglewicz, *Jezus przed Piłatem*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, (red. Tenże), red. RW KUL, Lublin 1986, s. 118-119; E. Haenchen, *Jesus vor Pilatus. Zur Methode der Auslegung*, 85 (1960), s. 93-102; D. Mollat, *Jésus devant Pilate*, w: BVChr 39 (1961),

Również kolejne etapy męki Jezusa (Mk 15,20b-28) bezsprzecznie potwierdzają, dlaczego z zapisu Mk 15,30 można wnioskować o „*skandalu krzyża*" dla chrześcijanina[18]. Nazwa „*krzyża*", zawierająca się w wypowiedzi bluźnierców (Mk 15,30), jest użyta w sposób najbardziej obraźliwy. W takim kontekście można wnioskować o bluźnierczym przeciwstawieniu sobie jako sprzecznych terminów: „*krzyża*" i „*zbawienia*". W ujęciu Mk 15,30 ów „*skandal krzyża*" tłumaczyć należy tak, że „*zbawienie*" (σῶσον σεαυτὸν – „*zejdź z krzyża*" – Mk 15,30a) nie dokonało się na krzyżu, ale mogło się dokonać w zstąpieniu z krzyża (καταβὰς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ – „*wybaw samego siebie!*" – Mk 15,30b)[19].

3. Bluźnierstwa „*arcykapłanów i uczonych w Piśmie*" (Mk 15,31-32)

Bluźniercze wątpliwości wyrażone w słowach: σῶσον σεαυτὸν καταβὰς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ („*zejdź z krzyża i wybaw samego siebie!*" – Mk 15,30) nie są bez znaczenia dla przedstawienia drugiej grupy szydzących z Jezusa konającego na krzyżu. Owo wyrażenie z Mk 15,30 ponownie zostało zastosowane przez Ewangelistę, ale w wersji jeszcze bardziej treściowo ubogaconej, a przez to nadającej bluźnierstwu jeszcze podlejszy charakter. Kolejna – nowa wersja bluźnierstwa zawierająca się w Mk 15,31-32a: ὁμοίως καὶ οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες πρὸς ἀλλήλους μετὰ τῶν γραμματέων ἔλεγον, Ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι· ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν („*Podobnie arcykapłani wraz z uczonymi w Piśmie drwili między sobą i mówili: «Innych wybawiał, siebie nie może wybawić. Mesjasz, król Izraela, niechże teraz zejdzie z krzyża, żebyśmy widzieli i uwierzyli»*"), stanowi wyrażenie jeszcze mniej zrozumiałe[20].

W drugim bluźnierstwie (Mk 15,31-32a) już nie anonimowi szydercy „*przechodzący obok*" (οἱ παραπορευόμενοι) krzyża, lecz „*arcykapłani i uczeni w Piśmie*" szydzą z Jezusa. Z relacji o pierwszym bluźnierstwie (Mk 15,29-30) wywnioskować można, że postaci „*przechodzący obok*" (οἱ παραπορευόμενοι) krzyża, w sposób

s. 23-31; J. Escande, *Jésus devant Pilate*, w: CahRB 13 (1974), s. 66-82; K. U. Speidel, *Das Urteil des Pilatus*, Stuttgart 1976; por. również: Iz 53,6.12; Ps 21 (szczególnie w Ps 22,5n.20-22 wyrażona jest myśl, że sprawiedliwy, mimo opuszczenia go przez Boga, ufa tylko Jemu; podobnie jak bluźniercy w Psalmie szydzą z cierpiącego, tak również szydercy „*przechodzący obok*" krzyża kpią z Jezusa, że innych mógł ocalić, a sam sobie nie jest w stanie pomóc – ocalić się); 2 Mch 6,10-11.18-31;7,1-42;14,37-46.

[18] Por. Mk 15,20-21.24-25.27; por. również: B. Basista, *Nad obrazem Męki Pańskiej*, w: TPow 13 (1983), s. 5.

[19] Por. W. Kern, *Gekreuzigte als der Erhöhte*, w: „Geist und Leben" 49 (1976), s. 87-91.

[20] Słowa te należy rozumieć: „*Innych ratował a siebie samego wyratować nie może – Chrystus, król Izraela! Zstąp teraz z krzyża, abyśmy zobaczyli i uwierzyli Tobie*".

bezpośredni kierują swoje szyderstwa do Jezusa. Natomiast w relacji opisującej drugą drwinę wypowiedzianą wobec Jezusa (Mk 15,31-32a), przywódcy religijni judaizmu szydzą pomiędzy sobą. Bluźniercze słowa skierowane przeciw Jezusowi przez członków Sanhedrynu, wydają się przypominać formułę, przy której użyciu zwracał się do Jezusa św. Piotr[21].

Ewangelista w relacji Mk 15,31-32a powtarza słowa z procesu Jezusa wobec Wysokiej Rady, gdzie szydzący z Jezusa są zaprezentowani w sposób prymitywny, czyli tak samo jak grupa bluźnierców „*przechodzących obok*" (οἱ παραπορευόμενοι) krzyża, bez jakiejkolwiek ogłady. Dla nich to dzień śmierci Jezusa jest dniem ich triumfu, ukazaniem ich ludzkiego sprytu, intrygi politycznej, tzw. rzekomej troski o lud i jego losy, jego przyszłe dobro duchowe, oraz szczególnym wyrazem rzekomego zabiegania o zachowanie wierności Prawu Starego Testamentu – dowodem bezwzględnej walki o jego czystość. W usta tych oficjalnych stróżów objawienia Bożego, św. Marek kładzie szyderstwa wypowiadane przeciw Jezusowi, które są sformułowane rzeczowo, w trzeciej osobie, aby podkreślić, że oni jako duchowi przywódcy judaizmu nigdy nikogo w sposób niesprawiedliwy nie krzywdzą, tym bardziej nie skazują na śmierć. I podczas gdy „*przechodzący obok*" krzyża dwukrotnie wspominają o ναός, to przywódcy duchowi judaizmu (podobnie jak arcykapłan podczas procesu Jezusa) podnoszą kwestię świadomości mesjańskiej Jezusa: ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ [„*Mesjasz, król Izraela, niechże teraz zejdzie z krzyża (...)*" – Mk 15,32a][22].

Nie można w sposób jednoznaczny orzec o istniejących niezgodnościach pomiędzy Mk 15,29-30 oraz Mk 15,31-32a[23]. Tytuły chrystologiczne zawierające się w bluźnierstwie wypowiedzianym przez przywódców religijnych judaizmu (ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ) stanowią jego punkt kulminacyjny. Można powiedzieć, iż w strukturze relacji Mk 15,31-32a:

---

[21] Por. H. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, w serii: „Biblia Lubelska", wyd. RW KUL, Lublin 1997, s. 80; jak uważa tenże autor: „*Widocznie ingeruje tu św. Marek. Nie jest jednak wykluczone, że starszy tekst przytaczał pierwszą część bluźnierczych słów, wypowiedzianych tylko przez arcykapłanów. Motyw ocalenia innych jest jednak ogólniejszy dla całej Ewangelii, która przedstawia Jezusa jako Zbawiciela chorych (por. 3,4; 5,23.28; 6,56). Należałoby zatem do przedmarkowego opisu męki wspomnienie o szydzących kapłanach, zachęcających Chrystusa, króla Izraela, do zstąpienia z krzyża. W ten sposób tekst nawiązywałby bezpośrednio do w. 30*".

[22] Por. J. Homerski, *Pod krzyżem Jezusa*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, (red. F. Gryglewicz), wyd. RW KUL, Lublin 1986, s. 160.

[23] Szczególnie jako ukazująca problematykę dotyczącą ναός i w odniesieniu do prezentacji tożsamości Jezusa

- została ponowiona pierwsza drwina [(...) σῶσον σεαυτὸν καταβὰς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ – „*(...) zejdź z krzyża i wybaw samego siebie!*" – Mk 15,30)[24]; καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ – „*(...) niechże teraz zejdzie z krzyża*" – Mk 15,32a]
- został poszerzony zakres pierwszej drwiny, który tym samym, w sposób bardziej zintensyfikowany potęguje jej przewrotność [Ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι (...), ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν – „*Innych wybawiał, siebie nie może wybawić (...), żebyśmy widzieli i uwierzyli*" – Mk 15,32b].

Tragiczny obraz Jezusa konającego na krzyżu w zestawieniu z bluźnierstwem wypowiedzianym przez arcykapłanów i uczonych w Piśmie [καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ – „*(...)niechże teraz zejdzie z krzyża*" – Mk 15,32a, stanowi zaprzeczenie wszelkich Jego rzekomo wypowiedzianych zarozumiałych słów przeciwko świątyni. W postawie duchowych przywódców judaizmu (stanowiących drugą grupę szyderców) można doszukiwać się ich zamierzenia, by poddać w wątpliwość sens wszelkich dzieł Jezusa jako Cudotwórcy. Pragną oni ośmieszyć wszelkie przejawy nauczania i czynów Jezusa z czasu Jego publicznej działalności, a w szczególności jakiekolwiek cudowne uzdrowienia (ἄλλους ἔσωσεν – „*innych wybawiał*").

Wyzwanie, które zostało rzucone Jezusowi w drugim bluźnierstwie, aby zstąpił z krzyża [καταβάτω (...) ἀπὸ τοῦ σταυροῦ – „*niechże (...) zejdzie z krzyża*"], zostało przedstawione w formie poświadczającej żądanie jego natychmiastowego wypełnienia, o czym potwierdza zastosowany termin νῦν. Jedynie w takich okolicznościach, jak zakładają w szyderczej proklamacji „*arcykapłani i uczeni w Piśmie*", zaistnieje faktyczna możliwość (ἵνα ἴδωμεν – „*żebyśmy widzieli*"), aby uwierzyć (καὶ πιστεύσωμεν – „*i uwierzyli*"). Przewrotność przywódców duchowych judaizmu nie zna granic, ich bluźniercza postawa osiągnęła apogeum, ponieważ sprawiają oni wrażenie zawiedzionych, gdyż Jezus nie skorzystał ze sposobności, aby w cudowny sposób „*wymknąć się*" śmierci na krzyżu, i to rzekomo na ich specjalne życzenie, czyli w sposób widoczny i możliwy do stwierdzenia (ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν – „*żebyśmy widzieli i uwierzyli*"). Gdyby Jezus zstąpił z krzyża, wówczas należałoby zmienić opinię na Jego temat i być może przyznaliby Mu rację, a sami ewentualnie uznaliby swoją pomyłkę. Można przypuszczać, że staraliby się usprawiedliwić swoją postawę, o której nieskazitelność (według ich mniemania) zawsze się troszczyli, działając rzekomo w obronie depozytu wiary Izraela, czyli w prawości i nieskazitelności swoich sumień.

Takie postępowanie przywódców duchowych judaizmu potwierdza przewrotność ich serc oraz nienawiść wobec Jezusa i szatańską radość, jaka opanowała ich serca w związku ze zbliżającą się śmiercią Jezusa na krzyżu. Są oni zadufani

[24] Słowa te należy rozumieć jako: „*Ratuj siebie samego zstępując z krzyża*".

w sobie, dlatego z pełną obłudy satysfakcją publicznie stwierdzają, że Jezus nie uczynił żadnego cudu, ponieważ nie zdołał uniknąć sprawiedliwości przez nich Mu wymierzonej (innymi słowy ich zemsty). Na ironię zakrawa również fakt, że wszelkie bluźnierstwa w ich ustach – przedstawicieli i obrońców depozytu Prawa, Proroków i Pism – były echem Psalmu mesjańskiego (22,9). To właśnie oni, przywódcy religijni ludu uczynili wszystko, aby na Jezusie spełniły się wszelkie proroctwa zapowiedziane w Starym Testamencie[25]. Tak jak kiedyś Mojżesz podczas wędrówki narodu wybranego z niewoli egipskiej zawiesił na drzewie miedzianego węża, aby ci Izraelici, którzy zostali ukąszeni przez jadowite płazy odzyskali ponownie zdrowie ciała (Lb 21,9), tak oni – bluźniercy, szydercy i oprawcy, którzy przecież są synami Mojżesza – skazali na śmierć Syna Dawidowego, Pomazańca i Sługę Pańskiego[26]. Przybili Go do krzyża, aby każdy, kto w Niego uwierzy i z wiarą spojrzy na Jego krzyż, mógł otrzymać życie wieczne – zbawienie wieczne dla duszy. Stanowili oni narzędzie w ręku Boga, któremu przecież służyli stojąc na czele Jego ludu Izraela, jednakże mimo to żyli w zakłamaniu, czego wyrazem jest ich działanie budzące grozę i odrazę w oczach JHWH[27].

Żądanie, które zostało postawione przez przywódców religijnych ludu: καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ („*niechże teraz zejdzie z krzyża*"), aby oni ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν („*widzieli i uwierzyli*"), nie przekonuje o szczerości ich oczekiwania na cud, którego Jezus miałby dokonać. Absolutnie nie mają oni intencji, aby Jezus dokonał cudu identycznie jak to czynił podczas swojej publicznej działalności. Żądanie wyrażone przez przywódców religijnych judaizmu nie jest przejawem ich oczekiwania na znak, w którym Mesjasz miał dowieść swojej wiarygodności. Analogicznie podobne zamiary wyrażali faryzeusze już wcześniej, gdy żądali od Jezusa znaku, kiedy przybył On z uczniami w okolice Dalmanuty (Mk 8,11)[28].

W relacji Mk 15,31-32a przywódcy duchowi Izraela wyrażają całkowitą pogardę wobec Jezusa konającego na krzyżu. Jest to z ich strony i w ich zamyśle całkowite odrzucenie „*krzyża*", przez co potwierdzają oni iż szukają pretekstu dla utwierdzenia się w swojej niewierze[29].

Podobnie jak w relacji Mk 15,29-30, tak również w przekazie Mk 15,31-32a, przedstawiono bluźnierstwo skierowane przeciw Jezusowi konającemu na krzy-

[25] Por. H. Gese, *Psalm 22 und das NT* , w: ZThK 65 (1968), s. 1-22

[26] Por. J. Jelito, *Wąż miedziany (Lb 21,4-9)*, w: GośćN 12 (1948), s. 85-86; H. Meneschg, *Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,4-9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur*, Frankfurt am Main 1981; B. Poniży, *Opowiadanie o wężu – znaku ocalenia (Lb 21,4-9) w świetle tradycji biblijnych*, w: RBL 1 (1988), s. 14-25.

[27] Por. J. Homerski, *Pod krzyżem Jezusa*, s. 160.

[28] Por. Mt 16,1-4; Łk 11,16.29.

[29] Por. H. H. Langkammer, *Ewangelia według sw. Marka*, s. 80.

żu, które w sposób najohydniejszy, tzn. nie do odwołania i nie do naprawienia godzi w „*sacrum*" chrześcijaństwa. W bluźnierczych słowach zawartych w relacji Mk 15,31-32a wykluczają się wzajemnie „*krzyż*" i „*wiara*", co można w sposób analogiczny odnieść do Mk 15,29-30, gdzie nie sposób odnaleźć jakiegokolwiek uzgodnienia pomiędzy „*krzyżem*" i „*zbawieniem*". W takim kontekście dociera się do sytuacji absurdalnej: że „*wierzyć*" można jedynie wtedy, gdy odrzuci się „*krzyż*" przekreślając jego znaczenie[30].

W relacji Mk 15,29-32a znajduje się podwójne *żądanie*, które jest skierowane do Jezusa, aby zszedł z krzyża (Mk 15,30.32). Można powiedzieć, że stanowi ono zwrot przeciwstawny względem wcześniejszego zapisu Mk 10,32-33, w którym zawiera się trzecia zapowiedź męki i śmierci Jezusa[31]. Na tej podstawie wolno wnioskować, że w relacji ewangelicznej według św. Marka, Jezus świadomie i dobrowolnie pielgrzymuje do Jerozolimy (ἰδοὺ ἀαβαίνομεν εἰς Ἰεροσόλυμα – „*idziemy do Jerozolimy*" – Mk 10,33a) dla osiągnięcia „*krzyża*"[32]. Ewangelista m. in. poprzez relację o wyszydzeniu Jezusa na krzyżu formułuje tzw. „*teologię krzyża*", która jest pełna dramatyzmu wskutek zawartych w niej elementów ironizujących. Należy również podkreślić, że Markowa „*teologia krzyża*" jest przedstawiona w pełnych realizmu obrazach egzystencjalnych. Autor drugiej Ewangelii w relacji Mk 15,29-32a, w sposób dosadny i konkretny unaocznia, że duchowi przywódcy Izraela uosabiają i reprezentują tradycyjny judaizm, który nie dopuszczał myśli o akceptacji Mesjasza poniżonego i pokonanego. Taki obraz Mesjasza sprzeciwiał się ich wyobrażeniom i oczekiwaniom, dlatego odrzucili Jezusa i do ostatniej chwili Jego ziemskiego tchnienia szydzą z Niego i poniżają Go[33].

---

[30] Por. H. Sahlin, *Zum Verständnis der christologischen Anschauung des Markusevangeliums*, w: StTh 31 (1977), s. 1-19.

[31] Por. R. McKinnis, *An Analysis of Mark X 32-34*, w: NT 18 (1976), s. 81-100.

[32] Zob. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, t. II/2, s. 97: „*Markus hat dieser dritten Leidensankündigung besonders Gewicht verliehen. Ihre christologische Bedeutung erblickte er darin, daß Jesus sich feiwillig auf den Todesweg nach Jerusalem macht. Er sieht sein Ende bis in die Einzelheiten voraus und kann sich dennoch von seinem Entschluß nicht abbringen lassen. Die Vater verfugte Auslieferung in den Tod nimmt er gehorsam an.*".

[33] Podobnie św. Paweł w przedstawionej przez niego „*teologii krzyża*" poucza, że „*krzyż*" miał wrogów (Flp 3,18) i że był uważany za zgorszenie dla Żydów i głupstwo dla pogan (1 Kor 1,18.23; Ga 5,11); por. S. Mędala, *Mądrość krzyża w życiu chrześcijańskim*, w: *Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu,* (red. F. Gryglewicz), wyd. RW KUL, Lublin 1979, s. 129-139; K. Romaniuk, *Nos autem praedicamus Christum et hunc crucifixum (1 Cor 1,23)*, w: VD 4 (1969), s. 232-236.

4. „*Skandal krzyża*" a ναός

Ewangelista w relacji o „*wyszydzeniu Jezusa na krzyżu*" (Mk 15,29-32a; szczególnie Mk 15,29) zawarł motywy „*krzyża*" Jezusa i „*świątyni*" (ναός). W takim kontekście wymienione są również tytuły mesjańskie Jezusa, którymi zwracają się do Jezusa szydzący z Niego. Markowy przekaz o bluźnierstwach skierowanych przeciw Jezusowi pobudza do refleksji i przemyśleń na temat wyższości i panowania Jezusa nad „*świątynią*". Zawierające się w Mk 15,30.32 żądania („*przechodzących obok*" krzyża oraz „*arcykapłanów i uczonych w Piśmie*"), aby Jezus „*zstąpił z krzyża i ocalił samego siebie*", mogło by się wydawać, są powodem do wysuwania wątpliwości co do zbawczej mocy Jezusa. Wyrazem przewrotnej logiki przeciwników „*krzyża*" Jezusowego są ich wątpliwości i stawiane przez nich pytanie: „*Jak może On zbawić innych, jeśli nie zdołał ocalić samego siebie?*".

Zajmując stanowisko wobec takiej postawy należałoby odpowiedzieć pytaniem na pytanie: „*Czyż Jezus nie dowiódł tego, że jest Mesjaszem, ponieważ nie zstąpił z krzyża?*". Faktycznie Jezus umierając na krzyżu podniósł tym samym haniebną śmierć, jednakże taka była droga do wypełnienia Bożego planu zbawienia człowieka. Następujące po tej śmierci zmartwychwstanie Jezusa w niczym nie umniejszyło poniżenia i ogromu Jego cierpień. „*Krzyż*" jako narzędzie i miejsce męki i śmierci Jezusa stał się powodem i przedmiotem szczególnej inspiracji myśli i nauczania apostolskiego w pierwotnych Kościele chrześcijańskim i jako narzędzie odkupienia człowieka został również odkupiony sam w sobie, a nie tylko w kontekście zmartwychwstania. W nauczaniu kerygmatycznym archaicznego Kościoła krzyż zajmuje centralne miejsce. Apostołowie proklamują wieść, że „*krzyż*" jest źródłem umocnienia w wierze dla tych, którzy są wyznawcami Jezusa: ἡμεῖς δέ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν („*my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan*" – 1Kor 1,23)[34]. W Bożych planach zbawienia ludzkości, „*krzyż*" jest jedyną oraz niepowtarzalną potęgą, jest wyrazem mocy Boga: ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μέν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δέ σῳζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστιν („*Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia*" – 1Kor 1,18). Kto uwierzy w „*krzyż*" Jezusa, zyskuje wiele zasług dla zbawienia swej duszy: ἐμοὶ δέ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ („*Co do mnie, nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana*

[34] Por. A. Bloom, *Cel podróży: krzyż i zmartwychwstanie (1Kor 1,22-25)*, w: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania. O Jana Pawła II teologii ciała*, wyd. RW KUL, Lublin 1993, s. 83-91.

naszego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu świat stał się ukrzyżowany dla mnie, a ja dla świata" – Ga 6,14). W relacji ewangelicznej według św. Marka „*krzyż*" jest jednym z podstawowych, zasługujących na szczególną uwagę, a nawet można powiedzieć – centralnych terminów. Niezwykle ważne jest przyjęcie „*krzyża*" w życiu ludzkim, jego akceptacja jest warunkiem stawania się uczniem Chrystusa. Postawienie „*krzyża*" na drodze swojego życia, bądź umiejętność dźwigania go na swoich ramionach, stanowi konieczny warunek do naśladowania Chrystusa, pójścia za Nim, a poprzez to do zbawienia swojej duszy: εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν, ἀπαρνησάθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι („*Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech mnie naśladuje!*" – Mk 8,34b)[35].

Niezwykle interesujące i godne zwrócenia na nie szczególnej uwagi jest powyżej wyrażone sformułowanie wynikające z relacji Mk 15,30.32a, że „*krzyż jako narzędzie odkupienia człowieka został również odkupiony sam w sobie*". Zmierzając do właściwego zrozumienia i wyjaśnienia go, należy ponownie odnieść się do słów postaci szydzących z Jezusa konającego na „*krzyżu*" oraz z Jego zapowiedzi, która dotyczyła przyszłych losów świątyni. Myśl o „*odkupieniu krzyża samego w sobie*" może być właściwie wyjaśniona, jeżeli odczytamy ją w kontekście niektórych wersetów Ps 21[36] i Ps 108[37] w przekazie LXX :

- Ps 21,8: ἐκίνησαν κεφαλήν – [„*Szydzili ze mnie (...) potrząsali głowami*"];
- Ps 108,25: ἐκάλευσαν κεφαλάς αὐτῶν – [„*Zobaczyli mnie (...) potrząsali głowami swymi*"];
- por. Mk 15,29a: (...) ἐβλασφήμουν αὐτὸν κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν – [„*bluźnili Mu, potrząsali głowami swymi*"].

---

[35] Por. Mt 10,37nn; 16,21nn; Łk 9,23nn; 14,26nn; 17,33; por. również: H. Sławiński, *Naśladowanie Chrystusa ukrzyżowanego według synoptyków*, w: StWł 2 (1999), s. 253-265; M. Carreira das Neves, *„Weź swój krzyż i naśladuj Mnie". Współczesny sens ascezy*, (tł. L. Balter), w: ComP 5 (1993), s. 15-19; E. Dinkler, *Jesu Wort vom Kreuztragen*, w: *Ntl. Studien für R. Bultmann*, wyd. 2, 1957 (BZNW), s. 110-129; A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*, w: StANT 6 (1962), s. 79-97; B. J. Bauer, *„Wer sein Leben retten will (...) – Mk 8,35 par.*, w: *Ntl. Aufsätze (FS J. Schmidt)*, Regensburg 1963, s. 7-10; G. Dautzenberg, *Sein Leben bewahren*, w: StANT 14 (1966), s. 51-82.

[36] Psalm stanowi wyraz indywidualnej lamentacji. W jego drugiej części stanowi on przykład pieśni dziękczynnej o charakterze hymnodycznym. Jest on również cytowany w Mk 15,34 oraz Mt 27,46 jako podanie słów z konania Jezusa na krzyżu. Psalm stanowi zapis o sposobie cierpień zadawanych Psalmiście, czyli relacje z jego męki. Przypomina on niektóre motywy z zapisu proroka Izajasza w *Pieśni o Słudze Jahwe* (Iz 52,13-53,12).

[37] Psalm jest złożony z Ps 57 [56],8-12 (ww. 2-6) oraz Ps 60[59],7-14 skupia w sobie różne elementy stylu i budowy literackiej: dziękczynienie (2-6); wyrocznia (8-10); lamentacja (7.11-14). Natomiast w niektórych miejscach poprawiono tekst wg 57 [56] i 60 [59].

Poddając interpretacji sformułowanie, że: „*krzyż jako narzędzie odkupienia człowieka został również odkupiony sam w sobie*", należy również odnieść je do relacji o podziale szat ukrzyżowanego Jezusa (Mk 15,24): καὶ σταυροῦσιν αὐτὸν καὶ διαμερίζονται τὰ ἱμάτια αὐτοῦ βάλλοντες κλῆρον ἐπ' αὐτὰ τίς τί ἄρῃ („*Ukrzyżowali Go i rozdzielili między siebie Jego szaty, rzucając o nie losy, co który miał zabrać*")[38]. Oprawcy, którzy ukrzyżowali Jezusa podzielili się Jego szatami (καὶ διαμερίζονται τὰ ἱμάτια), naśladując postawę tych, którzy umęczyli człowieka sprawiedliwego i również dokonali podziału jego szat: „*Podzielili szaty moje* (διαμερίσαντο τὰ ἱμάτια) *pomiędzy siebie i o* (ἐπί) *ubranie moje rzucili los* (ἐβάλον κλῆρον)" – [Ps 21,19 (LXX)]. Na Bliskim Wschodzie rzucanie losu o szaty skazanego na śmierć wyraża myśl o jego traktowaniu. Konający skazaniec nie przedstawiał żadnej wartości dla wykonawców wyroku, był on dla nich praktycznie jako już nieistniejący, czyli umarły[39]. Wykonawcy wyroku ukrzyżowania nie postępują inaczej niż to przewidywała procedura dla wypełnienia tego rodzaju kary śmierci[40]. Podobnie szydercy nie zamierzają nic innego, jak tylko zakpić sobie z roszczeń, które były przypisywane skazanemu, a które wcześniej były wypowiedziane przez niego. Opisane powyżej postawy i zachowania towarzyszące wykonywaniu wyroku krzyżowania są również przepowiedziane przez Pisma Starego Testamentu, które tym samym poświadczają, że w śmierci krzyżowej Jezusa wypełnia się Boży plan zbawienia ludzkości. W takim to właśnie kontekście i sensie należy rozumieć i tłumaczyć, że „*krzyż jako narzędzie odkupienia człowieka został również odkupiony sam w sobie*". Dzieje się tak dlatego, ponieważ Jezus umierający na „*krzyżu*" jest Mesjaszem – „*Synem Bożym*". „*Krzyż*" nie jest Jego klęską, lecz zwycięstwem, czyli środkiem służącym do pokonania śmierci i drogą prowadzącą do zmartwychwstania. Skierowane przeciw Jezusowi i Jego „*krzyżowi*" przekleństwa, zgodnie z zamierzeniem i pojmowaniem ich w mentalności żydowskiej, nie stanowią zaklęć, które mogłyby stanowić o ich mocy magicznej. Wypowiadający te bluźnierstwa sprawiają wrażenie ludzi zaślepionych, do tego o zatwardziałych sercach, ponieważ nie zdają sobie oni sprawy z tego, że mimo iż działają tak przewrotnie, mają swoje miejsce w historii zbawienia jako środek w ręku wszechmocnego Boga. Na tym właśnie polega tragizm ich życia; nadto

[38] Por. Mt 27,33-38; Łk 23,33n; J 19,18-24.

[39] Por. W. Borowski, *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983, s. 111.

[40] Zob. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, t. II/2, s. 316: „*Die Kreuzigung wird mit erdenklicher Knappheit geschildert. Die Prozedur wird nicht ausgemalt. Statt dessen hören wir mit Worten aus Ps 22,19 von der Verteilung der Kleider Jesu unter die Soldaten, die bei dem Gekreuzigten Wache halten. Ob der Brauch, die Kleider des Hingerichteten – es kann sich nur um Ober – und Untergewand, Gürtel, Sandalen und vielleicht eine Kopfbinde gehandelt haben – zu verteilen, römischem Recht zur Zeit Jesu entsprach, ist umstritten. Da die von Hadrian getroffene Regelung wie die Neuregelung einer älteren Sitte aussieht, ist diese Bewahrtung des Leidens Jesu vom Ps 22 her*".

zaś nie są świadomi, że Bóg – jeśli tylko by zechciał – mógłby natychmiast odwrócić wypowiedziane przez nich bluźnierstwa, które stanowią ich samooskarżenie[41].

Można również dokonać zestawienia pomiędzy chrześcijaństwem[42] a postaciami reprezentującymi bluźniercze postawy w relacji z ukrzyżowania Jezusa. Należy podkreślić, że istnieje wielka różnica w świadomości pojmowania owych wydarzeń zbawczych. Zredagowana wersja Ewangelii według św. Marka prezentuje o wiele głębszą prawdę niż tylko historyczna interpretacja zawartych w niej faktów, o czym również w szczególny sposób wnioskujemy z przekazu Mk 15,29-32a. Powaga przedstawionych tutaj faktów jest o wiele większa niż prezentuje to zachowanie szyderców, którzy uparcie trwają w centrum zamkniętego horyzontu mesjańskiej koncepcji propagowanej przez judaizm. Na tej podstawie można również mówić o zróżnicowaniu interpretacji w danym wypadku tekstu Mk 15,29-32a (jak i wielu innych w drugiej Ewangelii). O powyższych spostrzeżeniach, powtórzyć należy, że inaczej pojmowały mesjańskie posłannictwo Jezusa negatywne postaci z Mk 15,29-32a, a inaczej Jego wyznawcy, którzy poznali Go jako triumfującego w dniu zmartwychwstania.

Dokonując jeszcze raz syntetycznego podsumowania można powiedzieć, że w relacji drugiej Ewangelii istnieją sytuacje, gdy słowa czy gesty bohatera są prawdziwe dla niego i równocześnie także dla czytelnika, ale w sensie przeciwnym. W takiej rzeczywistości sytuacja przedstawiona w relacji Mk 15,29-32a, gdy Ewangelista zamierza zanegować prawdę głoszoną przez Jezusa, przytaczając słowa szyderców, stanowi wyraz literackiej ironii zastosowanej przez św. Marka.

Podobnego do Mk 15,29-32a, a nawet można powiedzieć klasycznego przykładu ironii zawartej w Ewangeliach dostarcza J 11,47-53. Św. Jan czyni komentarz do słów Kajfasza wypowiedzianych podczas posiedzenia Sanhedrynu: Ὑμεῖς οὐκ οἴδατε οὐδέν, οὐδὲ λογίζεσθε ὅτι συμφέρει ὑμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται. Τοῦτο δὲ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν, ἀλλὰ ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου ἐπροφήτευσεν ὅτι ἔμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους („*Wy nic nie rozumiecie i nie bierzecie tego pod uwagę, że lepiej jest dla was, gdy jeden człowiek umrze za lud, niż miałby zginąć cały naród. Tego jednak nie powiedział sam od siebie, ale, jako najwyższy kapłan w owym roku, wypowiedział proroctwo, że Jezus miał umrzeć za naród*" – J 11,49b-51) – wskazując teleologiczny charakter męki i śmierci Jezusa[43]. Według arcykapłana,

[41] Por. W. Borowski, *Psalmy*, s. 356.

[42] Które reprezentuje św. Marek jako przedstawiciel archaicznego Kościoła i dokonuje redakcji Ewangelii o „*Jezusie Chrystusie Synu Bożym*".

[43] Por. F. Gryglewicz, *Słownictwo Janowej relacji o skazaniu Jezusa (J 11,45-57)*, w: RTK 2 (1984), s. 33-43; C. H. Dodd, *The Prophecy of Caiaphas (John XI 47-53)*, w: *Neuotestamentica et patristica (FS. O. Cullmann)*, Leiden 1962, s. 134-143.

należy, aby Jezus umarł, a tym samym uchronił przed klęską i unicestwieniem cały naród oraz zachował sanktuarium jerozolimskie przed jego upadkiem (ὅτι ἔμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπέρ τοῦ ἔθνους – *„że Jezus miał umrzeć za naród"* – J 11,52c)[44]. Słowa Kajfasza są reakcją na bezradność w podjęciu decyzji przez Sanhedryn. Jego opinia pełna nienawiści do Jezusa, jest konkretna i przejrzysta: ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπέρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται (*„że lepiej jest dla was, gdy jeden człowiek umrze za lud, niż miałby zginąć cały naród"* – J 11,50)[45]. Wszystko, co wydarzy się m. in. w następstwie tej wypowiedzi najwyższego kapłana, będzie stanowić jej konsekwencje[46]. Kajfasz, odkrywając swoje zamiary, w sposób nieświadomy wypowiedział proroctwo, które nie pochodziło z jego inicjatywy: τοῦτο δέ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν (*„tego jednak nie powiedział sam od siebie"* – J 11,51a)[47]. Ewangelista w przedstawił Kajfasza jako

[44] Śmierć Jezusa będzie czymś więcej niż wybawienie narodu z niebezpieczeństwa grożącego ze strony Rzymian. Jezus poprzez swoją śmierć dokona zbawienia wszystkich ludzi jako dzieci Bożych; por. J 1,29;10,15n;19,37; 1J 2,2; por. również: J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, Berlin 1930, s. 470; zob. również: E. Dąbrowski, *Proces Chrystusa w świetle historyczno-krytycznym*, wyd. 3, Poznań – Warszawa – Lublin 1965, s. 87: *„O działalności Chrystusa w Galilei dobiegały go* [Kajfasza] *jedynie słuchy. Ale gdy wskrzeszenie Łazarza w Betanii, a więc u bram, Jerozolimy, poruszyło tłum, budząc niepokój i podsycając nadzieje, Kajfasz uważał za stosowne zwołać posiedzenie Sanhedrynu (...)*"; A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, w serii: „Biblia Lubelska", wyd. RW KUL, Lublin 2000, s. 146: *„Po śmierci Jezusa nastąpiło dokładnie to, czemu przeszkodzić starała się dalekowzroczność polityczna Kajfasza: zniszczenie świątyni i Jerozolimy*".

[45] Por. J. Szlaga, *Proroctwo Kajfasza (J 11,49-52)*, w: RTK 1 (1981), s. 55-64.

[46] Por. J 18,14: gdzie opisana jest dalsza część procesu Jezusa, zaprowadzenie Go przed Annasza, oraz jest podana wypowiedź – argumentacja Kajfasza z J 11,50; por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 196-197; A. Jankowski – K. Romaniuk – L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, wyd. Pallottinum, Poznań – Warszawa 1975, s. 487; por również: Mt 26,63-68; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 155-156; Tenże, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, wyd. Pallottinum, Poznań – Warszawa 1979, s. 341-342; por. także: J. Szlaga, *Kajfasz o konieczności śmierci Jezusa*, w: „Męka Jezusa Chrystusa", (red. F. Gryglewicz), wyd. RW KUL, Lublin 1986, s. 60: gdzie autor przedstawia istniejące w Starym Testamencie przykłady, jak ofiara jednego człowieka (nie zawsze kończąca się jego śmiercią), może stanowić przyczynek dla ocalenia innych ludzi; autor wymienia przykłady bohaterów ze Starego Testamentu, jak np.: śmierć Szebny (2 Sm 20,14-22), lub wyrzucenie za burtę proroka Jonasza (Jon 1,8-16); znane są również podobne przykłady z literatury rabinistycznej (StrBill II 545); jak stwierdza autor w kontekście J 11,49b-52: *„jest jeszcze jeden szczegół godny uwagi, a mianowicie zmiana terminologii z 'ethnos' na 'laos'"*, ponieważ *„jeden człowiek umiera za lud*".

[47] Zob. J. Szlaga, *Kajfasz o konieczności śmierci Jezusa*, s. 61: *„To «nie od siebie», charakterystyczne dla Jana (6 razy w IV Ewangelii), jest stwierdzeniem proroctwa nieświadomie powiedzianego, jednakże arcykapłan nawet wówczas, kiedy w konkretnych przypadkach nie zdawał sobie z tego sprawy, miał zdolność prorokowania. Rzecz bardzo interesująca ze względu na takie uzasadnienie werdyktu Kajfasza.*

przepowiadającego z woli Boga, pełniącego funkcję prorocką: ἀλλὰ ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου ἐπροφήτευσεν („*ale, jako najwyższy kapłan w owym roku, wypowiedział proroctwo*" – J 11,51b). Wypowiedział słowa proroctwa nieświadomie, wbrew swojej woli. Jego zamiary w sposób radykalny różniły się od tego, o czym prorokował[48].

Przedstawiona w Mk 15,29-32 postawa szydzących z Jezusa manifestuje ich przekonanie, że wszelkie roszczenia mesjańskie Jezusa były bezpodstawne. W takiej sytuacji bluźniercy, podobnie nieświadomie jak Kajfasz, uczestniczą w wypełnieniu się zapowiedzi Starego Testamentu. Szyderstwa zawierające się w Mk 15,29-32 składają się z wypowiedzianych słów bluźnierczych przeciw Jezusowi i gestu potrząsania głową[49]. W rzeczywistości takie zachowania stanowią również proroctwo, że Ukrzyżowany jest i burzycielem i budowniczym świątyni[50].

5. ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ – **jako Mesjasz umierający na krzyżu**

Zawierający się w przekazie Mk 15,32a drugi człon szyderstwa wypowiedzianego przez „*arcykapłanów i uczonych w Piśmie*": ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν („*Mesjasz, król Izraela, niechże teraz zejdzie z krzyża, żebyśmy widzieli i uwierzyli*") łączy wezwanie skierowane do Jezusa o zstąpienia z krzyża z tytułami chrystologicznymi: „*Chry-*

Zdaniem Jana arcykapłanowi przysługiwał charyzmat prorocki. W jego przekazie o wydarzeniach paschalnych jest to jedno z ważniejszych stwierdzeń. Literatura judaistyczna przekazała liczne informacje o tym, że dość powszechne było przekonanie o powiązaniu godności prorockiej z urzędem arcykapłańskim. Dla ilustracji zobaczmy jeden tekst z pism Józefa Flawiusza, który tak pisze o Hirkanie: «Bóg uznał tego męża godnym trzech spośród największych darów: władzy nad narodem, urzędu arcykapłańskiego i daru proroctwa» (FlavAnt XIII 10,7. Por. też XI 8,4; XIII 10,3; FlavBJ I 68). Formalnie okres prorocki już dawno się zakończył, ale wierzących Izraelitów nie opuściła myśl, że charyzmat ten może w poszczególnych przypadkach dąć znać o sobie (Mt 11,9;14,5;21,26; Łk 7,16; J 4,19;7,52; Dz 7,37). Przekonanie o charyzmacie prorockim pewnych ludzi znane było także w środowisku religii hellenistycznej, gdzie charyzmat prorocki łączono przede wszystkim z osobą najwyższego kapłana. W tych 'bezprorockich' czasach charyzmat prorocki przypisywali sobie także arcykapłani. W Qumran charyzmat prorocki należał do trzech najważniejszych, które przypisywano trzem różnym osobom – arcykapłanowi, wodzowi i prorokowi".

[48] Por. E. Bammel, *Archiereus propheteuon*, ThLZ 79 (1954), s. 351-356.

[49] Podobnie najstarsza tradycja opisywała mękę Jezusa (por. Lm 2,15); dodatkowo jeszcze inny charakterystyczny zwrot Ps 22,8 tłumaczy się według zapisu Biblii Hebrajskiej: „*Skrzywili swe usta (wargi)*"; jeszcze inną propozycję tłumaczenia podaje LXX: „*mruczeli ustami (wargami)*"; por. H. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, wyd. Pallottinum, Poznań – Warszawa 1977, s. 346.

[50] Por. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, t. II/2, s. 324-325.

stusa Króla Izraela" (ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ). Drugie szyderstwo kojarzy się z pierwszym wypowiedzianym przez „*przechodzących obok*" krzyża (Mk 15,29). Szyderstwo wypowiedziane przez „*arcykapłanów i uczonych w Piśmie*" można interpretować w kontekście zamiaru Jezusa zburzenia i odbudowania ναός. Należy również podkreślić, że z relacji Mk 15,29–32a (w szczególności z Mk 15,32a) można wydobyć trzy sposoby interpretacji tytułu „*Jezusa Króla Izraela*" (ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ) konającego na krzyżu: według założeń judaizmu, w rozumieniu Rzymian oraz w wyznaniu wiary chrześcijan.

Poddając interpretacji słowa bluźnierstwa wypowiedziane przez „*arcykapłanów i uczonych w Piśmie*" można wnioskować, że tytuł ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ („*Jezus Król Izraela*" – Mk 15,32a) jest równorzędny w stosunku do tytułu „*Król Żydów*". Dane odnoszące się i stanowiące o tytule „*Król Żydów*" przekazuje napis umieszczony na tablicy zawieszonej na krzyżu Jezusa, który zgodnie z obowiązującym wymogiem prawa rzymskiego informuje o powodach skazania Go na śmierć (ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων – Mk 15,26)[51]. Ewangelista w relacji Mk 15,26.32a zastosował wraz z tytułem ὁ βασιλεὺς, również dwukrotnie, występującą w dopełniaczu formułę bliżej go określającą: τῶν Ἰουδαίων oraz Ἰσραὴλ. Termin Ἰσραὴλ jest stosowany dla ukazania więzi, jaka istniała pomiędzy Bogiem a Jego ludem, który stanowił „*dziedzictwo*" („*nahala*") JHWH. Natomiast termin τῶν Ἰουδαίων podkreśla przynależność narodową[52]. Należy jednak wskazać, że znaczenie tych określeń, nie jest dla św. Marka jednakowe i nie można ich stosować zamiennie. Formuła określająca Jezusa jako „*Króla*" τῶν Ἰουδαίων jest jeszcze czterokrotnie zastosowana w Ewangelii według św. Marka w relacji z procesu rzymskiego[53]:

- Mk 15,2: καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ Πιλᾶτος, Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτῷ λέγει, Σὺ λέγεις („*Piłat zapytał Go: «Czy Ty jesteś kró-*

[51] Zob. H. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, wyd. Pallottinum, s. 345: „*Napis na krzyżu ma charakter hasła: «Król Żydów». Za inskrypcję tę odpowiedzialny był Piłat, który uwzględnił sugestię Żydów. Tu nie chodzi o ironię, lecz o tytuł, który miał pokazać, na czym w oczach Rzymian polegała wina Jezusa. Zazwyczaj napis umocowywano nad głową skazańca. Natomiast Mt 27,37 wyjaśnia: 'Ten jest Jezus, Król Żydów', traktując napis jako ironię. Najwięcej na temat napisu na krzyżu referuje J 19,19-22, który wydobywa z historycznej prawdy także znaczenie teologiczne o Jezusie królu*".

[52] Jesus jest jeszcze jako βασιλεὺς Ἰσραὴλ w J 1,49: por. S. Pisarek, *Rabbi Jeszua (J 1,38.49)*, w: GośćN 7 (1995), s. 6-7; oraz w J 12,13; por. R. Bartnicki, *Redakcyjne cele Ewangelistów w Łk 19,28-40 i J 12,12-19*, w: STV 2 (1980), s. 49-82; Tenże, *Teologia ewangelistów w perykopach o wjeździe Jezusa do Jerozolimy*, w: STV 2 (1977), s. 55-76; S. Kowalski, *Triumf Niedzieli Palmowej*, w: SłP 85 (1954), s. 1; M. Wolniewicz, *Ostatnia podróż*, w: PrzKat 13 (1961), s. 213.

[53] Nie tylko jako oficjalne uzasadnienie ukrzyżowania Jezusa; por. również: H. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, wyd. Pallottinum, s. 339.

lem żydowskim?» Odpowiedział mu «Tak ja nim jestem»"). W pytaniu tym Piłat sprawdza, o co Jezus jest oskarżany; można uważać, że dla Piłata nie istniało pojęcie ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, lecz jedynie „*tetrarcha*", dlatego nasuwa się tutaj słuszny wniosek, że Piłat powinien zapytać Jezusa: „*Czy Ty się uważasz za «Króla Żydów»?*";

- Mk 15,9: ὁ δέ Πιλᾶτος ἀπεκρίθη αὐτοῖς λέγων, Θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων; („*Piłat im odpowiedział: «Jeśli chcecie, uwolnię wam Króla żydowskiego?»*"). Trudno z treści relacji Mk 15,6-15 wnosić, aby Piłat chciał pozostawić ludowi wolny wybór uwolnienia Jezusa bądź Barabasza; nie byłoby to przejawem roztropności z jego strony, dlatego usiłował on jedynie zaprezentować ludowi Jezusa, którego nazwał τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων. Na takie wnioskowanie zezwala szerszy kontekst perykopy o „*Jezusie odrzuconym przez swój naród*" (Mk 15,6-15); to przecież w całej Ewangelii według św. Marka, lud pozostaje przeważnie życzliwie przychylny Jezusowi, a jedynie „*arcykapłani i uczeni w Piśmie*" są Jego prześladowcami[54]. W takim oto kontekście Ewangelista w relacji Mk 15,9 nie pozbawia czytelnika nadziei na uwolnienie Jezusa[55].
- Mk 15,12: ὁ δέ Πιλᾶτος πάλιν ἀποκριωεὶς ἔλεγεν αὐτοῖς, Τί οὖν [θέλετε] ποιήσω [ὃν λέγετε] τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων; („*Piłat ponownie ich zapytał: 'Cóż więc mam uczynić z tym, którego nazywacie Królem Żydowskim?'*"). Tu wobec żądań ludu podburzonego przez „*arcykapłanów i uczonych w Piśmie*", aby Jezus został skazany na śmierć (Mk 15,10)[56], Piłat postawił jeszcze jedno pytanie[57], lecz ostatecznie Jezus zostaje skazany, ponieważ Piłat nie był osobą stanowczą, a poza tym obawiał się konsekwencji wynikających z żywiołowej reakcji, tj. niezadowolenia ludu, przede wszystkim zaś najprawdopodobniej obawiał się przewrotności „*arcykapłanów i uczonych w Piśmie*". W tych dwóch powyżej zamieszczonych pytaniach przejawia on dobrą wolę, tzn. zdaje się wobec zgromadzonego ludu sygnalizować zamiar uwolnienia Jezusa; inaczej mówiąc: czy chcieliby, aby im uwolnił Go jako ich „*Króla Żydowskiego*"(ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων).

---

[54] Por. Mk 14,1nn.

[55] Por. H. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, wyd. Pallottinum, s. 340-341.

[56] Lud domagał się tego rodzaju kary, jaką przewidywało prawo rzymskie w stosunku do wichrzycieli ładu i spokoju społecznego, powstańców wzywających do buntów, którzy nadto nie posiadali obywatelstwa rzymskiego; por. H. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, wyd. Pallottinum, s. 341.

[57] Tym samym z powodu braku wewnętrznego przekonania pragnął on uświadomić Żydom, że ich dążenia są jego zdaniem najprawdopodobniej przesadzone i niesłusznie domagają się wyroku śmierci dla Jezusa, oraz wskazać na niewinność Jezusa (co poświadcza o jego wewnętrznej niepewności i braku osobistego przekonania w tej sprawie).

- Mk 15,18: καὶ ἤρξαντο ἀσπάζεσθαι αὐτόν, Χαῖρε, βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων· („*I zaczęli Go pozdrawiać: 'Witaj, Królu Żydowski!'*"). W taki oto sposób „*pozdrawiają*" Jezusa żołnierze rzymscy wykonujący na Nim wyrok ukrzyżowania[58]; opisane drwiny z Jezusa miały miejsce bezpośrednio po Jego ubiczowaniu; w gronie szyderców znajdowali się również Żydzi, dokonujący tym samym, ku ich wielkiej satysfakcji aktu zemsty, wynikającego z głębi ich serc przepełnionych złością i przewrotnością[59]. Jednakże głównym motywem szyderstwa jest tutaj frywolna i haniebna bezmyślność oprawców wykonujących rozkaz o ukrzyżowaniu Jezusa. Tekst wskazuje, że oprawcami byli żołnierze, którzy również byli przecież świadkami procesu Jezusa przed Piłatem; nie obce im było oskarżenie Jezusa jako „*Króla Żydowskiego*"(ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων); przypuszczalnie dlatego w szyderczy sposób odgrywają oddawanie honorów i pokłonów Jezusowi. W kontekście całości męki i śmierci Jezusa Mk 15,18 posiada charakter niespotykanie wymowny[60].

Jezus nie jest takim „*Królem Żydów*" (ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων), o jakim myśli Piłat, tzn. nie jest „*Królem*" w znaczeniu politycznym. Termin „*Żydzi*" akcentuje narodowość, natomiast termin „*Izrael*" jest określeniem wyrażającym więzi pomiędzy Bogiem – JHWH a Jego ludem wybranym. Jezus jest ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ („*Mesjaszem Królem Izraela*")[61]. Oczekujących na przepowiadane w Starym Testamencie przyjście Mesjasza, nie można zwać, jako głównym mianem – „*Żydami*". Lud, który z utęsknieniem oczekiwał na przyjście Mesjasza należy nazywać „*Izraelem*"[62]. „*Izrael*" w sposób prawdziwie odpowiedzialny strzeże depozytu wiary zawierającego się w Prawie, Pismach i u Proroków. Fundamentalne znaczenie w życiu prawdziwego „*Izraela*" posiadała i w niepowtarzalny sposób wyrażała modlitwa „*Shema*"[63], która składała

[58] Zob. H. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, wyd. Pallottinum, s. 342: „*Takie sceny zupełnej swawoli były wówczas modne i o nich wspomina historia. Gdy Herod Agryppa przybył do Egiptu, tłum schwycił człowieka umysłowo chorego o imieniu Karabasz, przyoblekł go w diademy królewskie, berło i płaszcz królewski. Oddano mu hołd wołając «mare», tzn. «panie» (Filon, Flacc. 36-39). W ten sposób ujawniono swoją niechęć do Agryppy. Pod koniec I w. po Chr. Persowie posadzili pewnego skazańca na tron i pozwolono mu na krótki czas zabawiać króla. Podobne zwyczaje istniały u Rzymian. Nawet cesarza Witeliusza znieważono i wyśmiano przed jego ścięciem. Wypadki te potwierdzają więc historyczność naszej sceny, jakkolwiek trudno tu szukać wspólnej motywacji*".

[59] Por. Mk 14,67.

[60] Zob. H. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, wyd. Pallottinum, s. 342.

[61] Por. Mk 15,32; J 1,49; 12,13; Jezus może być również uważany za „*Króla Żydów*", ale w znaczeniu religijnym; por. również: H. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, wyd. Pallottinum, s. 339.

[62] W kontekście i w odniesieniu do: ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.

[63] Jako umiejętność „*słuchania JHWH*".

się z trzonu zawierającego się w relacji Pwt 6,4nn i dodatkowo z dwóch innych tekstów Pisma. Zachęcała ona do szczególnego posłuszeństwa i wierności Bogu – JHWH[64], które to zalecenia ponad wszystko były realizowane poprzez uznawanie Jego panowania nad światem. Modlitwa ta była najprawdopodobniej odmawiana już od czasów Jezusa[65].

Z dotychczasowych powyżej przedstawionych analiz może wynikać, że św. Marek dostatecznie wyraźnie ukazuje oczekiwanie na realizacje nadziei mesjańskich, którego pewnym przejawem zasygnalizowania jest postawa „*arcykapłanów i uczonych w Piśmie*". Jest również godnym podkreślenia, że owe nadzieje mesjańskie wyrażone w postawie przywódców duchowych judaizmu nie są dostrzegalne jedynie na płaszczyźnie politycznej, lecz szczególnie w wymiarze religijno-biblijnym.

W takim kontekście może się nasuwać znaczące pytanie: „*Jaka jest więc koncepcja Mesjasza, którą prezentuje na kartach swojej Ewangelii św. Marek?*". Ewangelista w sposób jasny i nie pozostawiający żadnych wątpliwości dla czytelnika jego relacji, zaprezentował królewsko-teokratyczną koncepcję Mesjasza. „*Izrael*" z utęsknieniem wyczekiwał na „*Mesjasza – Króla*" wywodzącego się z dynastii króla Dawida („*Króla Dawidowego*"), który będzie dla nich ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ. Oczekiwali oni na Niego z wielkimi nadziejami i utęsknieniem, czego przejawem jest postawa licznie zgromadzonego ludu, triumfalnie witającego Jezusa przy Jego wjeździe do Jerozolimy. Wśród tłumów, które były przecież powierzone duchowej opiece przywódców religijnych, widoczna jest niezwykła radość, gdy dostrzegają w Jezusie nadchodzące przyobiecane im Królestwo Boże – Wieczne Królestwo (Ὡσαννά· Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου· Εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη Βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ· Ὡσαννά ἐν τοῖς ὑψίστοις – „*Hosanna! Błogosławiony Ten, który przychodzi w imię Pańskie. Błogosławione królestwo ojca naszego Dawida, które przychodzi. Hosanna na wysokościach!*" – Mk 11,9b-10).

W takiej sytuacji należy jeszcze raz wspomnieć o trzech różnych koncepcjach Mesjasza, które zostały ukształtowane w rzeczywistości również trzech społeczeństw:

- królewsko-polityczna (w środowisku Rzymian);
- królewsko-teokratyczna (w pojęciu judaizmu);
- uniżenia i wywyższenia Mesjasza – Syna Człowieczego (w chrześcijaństwie).

Powyższe koncepcje stanowią bardzo cenny schemat, którego rozwinięcie pozwoli i odnaleźć, wydobyć i właściwie odczytać analogicznie trzy postawy społeczne w odniesieniu do „*krzyża*" Jezusa:

[64] Por. Mk 12, 29.

[65] Por. H. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, wyd. Pallottinum, s. 283.

- *Rzymianie*: używali „*krzyża*" jako narzędzia do zadawania cierpień i wykonywania na nim wyroków skazujących na śmierć wszelkich wichrzycieli ładu i porządku społecznego oraz tych, którzy pragnęli stanąć na czele podporządkowanych cezarowi ludów; czyli w ich uznaniu tzw. pospolitych złoczyńców[66];
- *Żydzi*: ich postawa jest w sposób szczególny wyeksponowana przez Ewangelistę w Mk 15,29-32a, gdzie są przedstawieni jako bluźniercy i szydercy, którzy odrzucają „*krzyż*" jako znak hańby i klęski Jezusa; dla nich niemożliwe jest pogodzenie ze sobą rzeczywistości „*krzyża*" w odniesieniu do Osoby Mesjasza; w ich pojmowaniu Jezus nie mógł być Mesjaszem, ponieważ umarł na „*krzyżu*"; i dlatego w związku z tak poniesioną śmiercią nie może występować jako Ten, który ma władzę nad sanktuarium jerozolimskim, jest władny zniszczyć świątynie, a następnie w trzech dniach ją odbudować;
- *Chrześcijanie*: św. Marek ukazuje również oznaki i kryteria przezwyciężenia tego „*zgorszenia*". Ukrzyżowany Jezus jest Mesjaszem, którego przyjście i śmierć była przepowiedziana przez starotestamentalne teksty mesjańskie[67]; ukrzyżowany Jezus jest „*Zbawicielem*" i jedynie w takim pojmowaniu Jego misji jest On również Tym, który ma władzę, aby zburzyć ναός jerozolimskie. Zatem „*krzyż*" jest postrzegany w świetle zbawczych planów Boga jako „*droga, która prowadzi do odkupienia człowieka*".

6. Podsumowanie (synteza teologiczna ναός w Mk 15,29-32a)

Dla przedstawicieli pierwszej grupy szyderców: „*przechodzących obok*" krzyża bodźcem do rzucenia bluźnierstw przeciw konającemu Jezusowi były Jego słowa skierowane przeciw świątyni (ναός). Szczególnie widoczny jest związek pomiędzy Mk 14,58 i Mk 15,29. Należy zarazem stwierdzić, że pomiędzy tymi wersetami istnieją zasadnicze różnice w kwestii, która dotyczy ich pojmowania. Relacja Mk 14,58 przedstawiona jest w duchu rozumowania chrześcijańskiego, lecz nie harmonizuje z przekazem Mk 15,29 wyrażonym w formie mentalnej żydowskiej, jaką poświadcza zastosowana terminologia. W wersji Mk 15,29 akcent jest położony na sanktuarium jerozolimskie, które – jak uważają Żydzi – nie może ustąpić miejsca Jezusowi; tzn. w ich mniemaniu sanktuarium nie może być podporządkowane Jego rzekomej mocy i władzy, którą On sam sobie „*uzurpuje*". Inaczej jest w Mk 14,58, gdzie według stanowiska chrześcijańskiego świątynia, która jest zbudowana rękami człowieka, musi ustąpić miejsca temu, kto pochodzi od Boga.

[66] Por. Mk 15,27.
[67] Szczególnie Psalmy i Pieśni o Słudze Jahwe i inne teksty z Księgi Izajasza.

Przedstawiciele dwóch grup szyderców zwracają się do konającego Jezusa z niemal identycznym żądaniem, aby „*zstąpił z krzyża*", tym samym dając świadectwo o swojej niewierze w posłannictwo Jezusa. Stawiają oni warunek żądając takiego znaku, który rzekomo mógłby ich przekonać o słuszności misji Jezusa. Na tej podstawie można wnioskować, że tylko jeśli Jezus „*zstąpiłby z krzyża*", a oni jako przedstawiciele Żydów byliby tego świadkami, to dopiero wtedy uwierzyliby Mu. W relacji Ewangelii według św. Marka, Żydzi są przedstawieni jako naród, który trwa w oczekiwaniu na Mesjasza pojmowanego jako ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων („*Króla Żydów*"). Oczekiwanie na wypełnienie obietnic mesjańskich nie jest związane z ich roszczeniami politycznymi, że przyjdzie zapowiadany Mesjasz i ich wyzwoli spod panowania Rzymian. Owszem w drugiej Ewangelii Żydzi są przedstawieni jako oczekujący na „*Mesjasza politycznego*": lecz odmiennego pokroju ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ („*Króla Izraela*"), który poprzez swoje przyjście zrealizuje królewskość teokratyczno – dawidową[68].

Konkludując należy stwierdzić, że w relacji Mk 15,29-32a i na przestrzeni całej Ewangelii Jezus jest ukazany jako Ten, który ma władzę nad ναός i to nie tylko w odniesieniu do przysługującego mu tytułu Syna Człowieczego, czyli w wymiarach eschatologicznych, jako Ten, który „*zasiada po prawicy mocy Bożej*"[69]. Szczególna władza nad ναός jest przynależna Jezusowi ze względu na Jego śmierć na „*krzyżu*". Przepowiednia o zburzeniu świątyni jerozolimskiej w Markowej Ewangelii, poprzedza zbawcze wydarzenia: sądu nad Jezusem, Jego męki i konania na krzyżu.

Zusammenfassung

DIE BEDEUTUNG VON ναός IN DEM BERICHT ÜBER DIE VERSPOTTUNG JESU AM KREUZ (MK 15,29-32A)

Der Abschnitt Mk 15,20b-41 ist die zentrale und älteste Schilderung des Leidens Jesu. Dem evangelischen Bericht über „die Kreuzigung Jesu" zwischen zwei Räubern (Mk 15,23-28) folgt die Darstellung verschiedener Gestalten, die in der Nähe des Kreuzes versammelt sind. Unter ihnen befinden sich solche, die auf den sterbenden Jesus schimpfen (Mk 15,29-32a). In dem so ungewöhnlich tragischen Moment des Leidens Jesu, das seinem Tod unmittelbar vorangeht (Mk 15,33-37), wird Er beschimpft und verspottet wegen Seines angeblichen „Angriffs" gegen den Tempel, also wegen Seines Auftretens gegen das Sanktuarium von Jerusalem. In dem so sarkastischen Bild stellt Markus eine außerordentlich interessante Problematik des sog. „Kreuzskandals" dar.

[68] W tym tkwi podstawa dlaczego w pojmowaniu przez Żydów istnieje: z jednej strony – pełen mocy Mesjasz i zbawienie, które ma przynieść; z drugiej strony – „*krzyż*"; są dla nich rzeczywistością, która ich przerasta, oraz w ich rozumieniu wykluczają się wzajemnie.

[69] Por. Mk 14,58-62.

Die Vertreter zweier Gruppen von Spöttern wenden sich an den sterbenden Jesus mit einer beinahe identischen Forderung, dass Er „vom Kreuz herabsteigt", wodurch sie ihren Unglauben an die Mission Jesu bezeugen. Sie stellen Ihm eine Bedingung, indem sie ein solches Zeichen verlangen, das sie angeblich von dem Recht der Mission Jesu überzeugen könnte. Daraus kann man schließen, dass sie erst dann an Jesus glauben würden, wenn er *„vom Kreuz herabsteigen würde"* und sie, als Vertreter der Juden, Zeugen dieses Ereignisses wären.

In dem Bericht des Markusevangeliums werden die Juden als ein Volk dargestellt, das den Messias erwartet, den sie als ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (*König der Juden*) begreifen. Die Erwartung des Messias' ist nicht mit ihren politischen Ansprüchen verbunden, dass der verheißene Messias kommt und sie von der Herrschaft der Römer befreit. In dem zweiten Evangelium werden die Juden zwar als diejenigen dargestellt, die „den politischen Messias" erwarten, aber es ist der Messias anderer Art ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ (*König von Israel*), der durch seine Ankunft das theokratisch – Davidsche Königsein verwirklichen wird.

In dem Artikel kommt der Verfasser zur Konklusion, dass in dem Bericht in Mk 15,29-32a und in dem ganzen Evangelium nach Markus Jesus als Derjenige dargestellt wird, der die Macht über den Tempel (ναός) besitzt, und nicht nur in Bezug auf den Ihm gehörigen Titel des Menschensohns, also im eschatologischen Sinne, als Derjenige, „*der zur Rechten der Macht sitzt*" (Mk 14,58-62). Eine besondere Macht über den Tempel (ναός) gebührt Jesus wegen seines Todes am Kreuz. Die Weissagung von dem Untergang des Tempels zu Jerusalem geht in dem Markusevangelium den erlösenden Ereignissen voraus: dem Gericht über Jesus, seinem Leiden und seinem Tod am Kreuz.

Ks. Jerzy KUŁACZKOWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XX (2006) 73–82

ASPEKTY NIEWIERNOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ W UJĘCIU OZEASZA

Wspólnota mężczyzny i kobiety, której specyficzną formą jest małżeństwo, stanowi podstawę ładu społecznego. Jakiekolwiek więc czynniki naruszające trwałość małżeństwa stają się wyzwaniem do szukania sposobów zapobiegających rozbiciu tej wspólnoty. Jednym z najbardziej negatywnych w tym czynników jest niewierność małżeńska. Stąd też refleksje nad tym zagadnieniem można znaleźć już w najstarszych tekstach bibllijnych. Przykładem tego jest nauczanie proroka Ozeasza[1], który był jednym z najstarszych przedstawicieli starotestamentalnego nurtu prorockiego[2]. Ponadto prorocy w sposób szczególny zajęli się analizowaniem zjawiska niewierności małżeńskiej. Odwołanie się zatem do nauczania Ozeasza o małżenstwie jest o tyle interesujące, że zawiera ono prawdy stojące u podstaw prawidłowego rozumienia niewierności i w ten sposób pozwala lepiej poznać to negatywne zjawisko.

1. Cudzołóstwo formą niewierności małżeńskiej

Pierwszym w kolejności chronologicznej tekstem prorockim odnoszącym się do tematyki małżeństwa jest Oz 1–3. Zawiera on pewne prawdy pozwalające zrozumieć cechę jedności małżeńskiej, jaką jest wierność, i wskazać następstwa jej złamania. Wybrane fragmenty tekstu Oz 1,2-3[3] obejmuje najstarszy biblijny

[1] Czas działalności proroka Ozeasza to VIII wiek przed Chrystusem, czyli dotyczył okresu sprzed upadku Królestwa Północnego. Centralnym tematem jego nauczania jest miłość Boża przedstawiona w symbolice małżeństwa. Naród wybrany wzgardził tą miłością, okazując tym samym niewierność Bogu. J. Synowiec. *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*. Kraków 1994, s. 122.

[2] Profetyzm starotestamentalny stanowi integralną część całej historii zbawienia. Nie pokrywa się on z zakresem przekazanych w Starym Testamencie ksiąg „większych" i „mniejszych" proroków. Stąd też trudno jednoznacznie ustalić granice czasowe starotestamentalnego profetyzmu. Wydaje się jednak, że najstarsze z ksiąg prorockich nie przekraczają ósmego wieku przed Chrystusem, podczas gdy najmłodsze odnoszą się do wieku szóstego. L. Stachowiak. *Ogólna charakterystyka proroków*. W: *Wstęp do Starego Testamentu*. Red. L. Stachowiak. Poznań 1990, s. 238.

[3] 2 *Jahwe rzekł do Ozeasza: Idź, pojmij za żonę nierządnicę i miej dzieci nierządu! Bo opuszczając Jahwe, kraj oddaje się nierządowi.* 3 *Poszedł tedy i pojął Gomer, córkę Diblajima. Ona poczęła i urodziła syna.*

opis prorocki zawarcia małżeństwa[4]. Fragment ten dotyczy polecenia udzielonego prorokowi Ozeaszowi przez Boga, które w języku hebrajskim oddane jest jako קַח־לְךָ אֵשֶׁת, co można przetłumaczyć w języku polskim jako: „weź sobie za żonę". Ważna jest tu myśl odwołująca się niejako do zamiaru stwórczego Boga wobec małżeństwa[5]. W przekonaniu proroka podstawą związku małżeńskiego jest wola Boga. Ponadto w fakcie tym inicjatywa należała do mężczyzny, ponieważ to on właśnie ma podjąć działania zmierzające do uskutecznienia zamiaru Bożego.

Wydawać się może, że to uprzywilejowanie mężczyzny w dziele urzeczywistnienia związku małżeńskiego może sugerować jego większą inicjatywę i odpowiedzialność za kształt małżeństwa. Zdumiewająca okazuje się także druga część wezwania Bożego skierowana do proroka Ozeasza, który za żonę ma wziąć nierządnicę i mieć z nią dzieci „nierządu". Wyjaśnienie takiego postępowania znajduje się w dalszej części tego wiersza. Oto bowiem małżeństwo Ozeasza z taką kobietą ma być symbolem relacji zachodzącej pomiędzy Bogiem i Izraelem, jako narodem szczególnie przez Niego wybranym i umiłowanym[6]. Naród ten, odchodząc od Boga, czyli nie żyjąc wedle Jego wskazań, a tym samym nie przyjmując Jego miłości, której wyrazem są te wskazania, podobny jest do kobiety uprawiającej nierząd[7]. Kobieta, o której tu mowa, jak wskazują dalsze teksty (Oz 4,12; 5,4) była opanowana przez „ducha rozpusty" i nie cieszyła się dobrą opinią. Musiała już wcześniej dopuścić się cudzołóstwa. Określenie tej kobiety jako „nierządnicy" w świetle całego proroctwa można rozumieć raczej jako skłonność niż jako zawód. Tekst Księgi przemawiałby za tym, że mogła ona być również kobietą oddającą się prostytucji sakralnej[8] czy też nazywana tak ze względu na akt inicjacyjny przed małżeństwem, dokonany w miejscu poświęconym Baalowi – bogowi płodności, bądź też Asztarte – bogini płodności[9]. Ponadto w motywacji wyboru małżonki dla Ozeasza jest mowa o nierządzie jako o czynności ciągłej, wielokrotnie powtarzanej, rodzącej w człowieku swoisty stan

[4] J. Scharbert. *Ehe und Eheschlie Bung in der Rechtssprache des Pentateuch und bei Chronisten.* W: *Studien zum Pentateuch, Festschrift W. Kornfeld.* Wien-Freiburg-Basel 1977, s. 218-220.

[5] T. Grabowski. *Założenia metafory małżeńskiej według Księgi Ozeasza. RBL* 40 (1987) nr 3, s. 236-244.

[6] T. Brzegowy. *Oblubieńcza miłość Boga do człowieka w nauczaniu proroka Ozeasza. TST* 11 (1992) s. 53-69.

[7] E. A. Sujecka. *Symbolika małżeństwa w Księdze Ozeasza.* W: *Studia z biblistyki.* T. 7. Red. R. Bartnicki. Warszawa 1994, s. 243-315; T. Brzegowy. *Oblubieńcza miłość Boga do człowieka w nauczaniu proroka Ozeasza*, s. 53-69.

[8] G. von Rad. *Theologie des Alten Testaments.* T. 2. München 1968, s. 147.

[9] E. Jacob. *L`heritage cananien dans le livre du prophete Osee. RHPR* 43 (1963) s. 250-259.

ducha nierządu. Wydaje się, że chodzi tu o pokazanie kobiety nie tyle popełniającej cudzołóstwo, co skłonnej do niewierności.

Według tradycyjnego zwyczaju małżeństwo u Izraelitów zawierano w kręgu rodu. Za małżonkę obierano sobie kobietę nieposzlakowanych obyczajów[10]. Potwierdzają to teksty prorockie wychwalające miłość małżeńską, a potępiające kult prostytucji sakralnej i rozwiązłość kobiet. Dlatego wybranie przez Ozeasza nierządnicy na małżonkę musiało wzbudzić wielkie zaskoczenie. Stąd też jedynym wytłumaczeniem takiego postępowania musiał być motyw nadprzyrodzony, czyli wyraźne polecenie otrzymane od samego Boga. Nakaz czynności „idź" poprzedza partykuła עוֹד (Oz 3,1). Najczęściej tłumaczy się jako: „znowu, jeszcze", co wskazuje na ponowienie czynności dokonanej już w przeszłości (Rt 1,14) lub ciągłość trwania, pewną dynamiczność ubogacającą istniejący stan[11].

Co się tyczy określenia dzieci pochodzących z takiego związku jako „dzieci nierządu", to nie należy tego traktować jako stwierdzenia, iż żona Ozeasza poczęła je z innym mężczyzną niż ze swoim mężem. Chodzi tu o znaną prawdę w ówczesnym czasie, że niesława matki przechodzi na dzieci niezależnie od tego, czy pochodzą one od prawowitego małżonka, czy też z cudzołóstwa (Ez 16,44; Syr 41,5-13).

Ważne jest tu również zwrócenie uwagi, że tekst w wierszu drugim nie posługuje się wyrazem „naród", lecz wyrazem „kraj". Wyraz „kraj" jest rodzaju żeńskiego w języku hebrajskim, natomiast wyraz „naród" jest rodzaju męskiego[12]. Taki zabieg, jak również powyżej zarysowany kontekst małżeństwa Ozeasza, obrazowały myśl, że Bóg związał się z narodem izraelskim, mimo że ten zasługiwał na zaufanie z Jego strony nie bardziej niż kobieta posiadająca skłonność do nierządu[13].

Kolejne fragmenty tekstu ukazują dzieje małżeństwa Ozeasza. Prorok, będąc posłuszny poleceniu Boga, wybrał za żonę kobietę o imieniu Gomer, która urodziła troje dzieci[14]. Ważne jest zwrócenie uwagi na imiona tych dzieci, które nadał im prorok. Fakt nadawania imion dzieciom przez proroka, który spełnił wobec nich rolę, jaka w obyczajowości Izraela przysługiwała zwykle matce (Rdz 29,30-31; 35,18; 1 Sm 1,20), a czasem ojcu (Rdz 16,15; Wj 2,22) podkreśla raz

[10] R. de Vaux. *Les Institutions de L`Ancien Testament.* T. 1. Paris 1958, s. 55-56.

[11] W. Gesenius. F. Buhl. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Leipzig 1921, s. 12-13; F. Zorell. עוֹד. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*. Roma 1968, s. 577.

[12] K. Marklowski. *Księga Ozeasza.* W: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami.* Red. M. Peter. M. Wolniewicz. T. 3, Poznań 1992, s. 532.

[13] J. S. Synowiec. *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, s. 123.

[14] Najprawdopodobniej imię tej kobiety nie ma znaczenia symbolicznego. Co się tyczy określenia jej, jako córka Diblajima, może ten wyraz oznaczać miejsce jej pochodzenia (Lb 33,46; Jr 48,22) lub też może mieć znaczenie przysłowia („tania jak dwie figi").

jeszcze tę prawdę, że Ozeasz uznał ich za swoje dzieci. Gomer nie mogła więc ich urodzić ze związków pozamałżeńskich.

Pierwszy ich syn otrzymał imię יִזְרְעֶאל, to znaczy „Bóg sieje". Nie jest ono spotykane jako imię własne, lecz jest nazwą miejscowości, w której Jehu, założyciel dynastii wówczas panującej, wymordował rodzinę Jeroboama (2 Krl 9,7-10; 10,1-11. 28-31; 17,2n)[15] ostatniego króla z poprzedniej dynastii Omrydów. Co prawda przyczyniło się to do wytępienia kultu Baala popieranego przez króla Achaba, jednakże sposób, którym posłużył się Jehu był okrutny. Imię Jizreel miało więc przypominać o odpowiedzialności przed Bogiem, który za złe postępowanie pociągnie ród Jehu do odpowiedzialności. Karą będzie zniszczenie potęgi wojennej Królestwa Północnego.

Drugim dzieckiem w małżeństwie Ozeasza była córka, która otrzymała imię לֹא רֻחָמָה, to znaczy „bez miłosierdzia"[16]. Miało ono wskazywać na to, że Bóg nie ulituje się i nie okaże miłosierdzia wobec Izraela, lecz ześle na niego kary.

Trzecie dziecko, którym był ponownie syn, zostało nazwane לֹא עַמִּי, to znaczy „nie mój lud". Oznacza to, że wskutek grzechów naród zaparł się Boga i niejako przynaglił Go, aby Bóg rozwiązał stosunek ustalony na podstawie Przymierza pomiędzy Nim i narodem wybranym. Ozeasz, nadając imiona swym dzieciom, zapowiedział w sposób symboliczny kary, jakie miały spaść na naród izraelski i jego władców za niewierność względem Boga. W symbolicznych imionach chciał uświadomić narodowi aktualny jego stan moralny[17].

2. Następstwa niewierności małżeńskiej

Naruszenie jedności małżeńskiej przyjmujące formę niewierności pociągnie za sobą określone konsekwencje, które przedstawia Ozeasz w dalszych fragmentach tekstu Oz 2,4-3,3[18]. Ważną prawdę dotyczącą relacji małżeńskiej ukazuje

[15] F. Zorell. יִזְרְעֶאל. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 307.

[16] F. Zorell. רֻחָמָה. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti,* s. 767.

[17] D. Bergant. *Symbolic names in Hosea. TBT* 20 (1982) s. 159-160.

[18] 2,4 *Oskarżajcie swą matkę, oskarżajcie – bo nie jest już ona moją małżonką ani ja nie jestem jej małżonkiem – niech usunie znamiona nierządu ze swej twarzy i oznaki cudzołóstwa spomiędzy swych piersi!* 5 *W przeciwnym razie obnażę ją i wystawię na widok, jaką była w dniu swego urodzenia; zamienię ją w pustkowie, sprawię, że stanie się podobna ziemi jałowej, i pozwolę jej zginąć z pragnienia!* 6 *Nie ulituję się nad jej dziećmi, bo są dziećmi nierządu;* 7 *bo nierząd uprawiała ich matka zniesławiła się ich rodzicielka. Mówiła bowiem: „Pobiegnę za swymi kochankami, Którzy mi dają chleb i wodę, wełnę i len, oliwę i napój."* 8 *Przeto zagrodzę jej drogę cierniami i wzniosę mur, aby nie odnalazła swych utartych ścieżek.* 9 *Gonić będzie za swymi kochankami, lecz nie zdoła ich doścignąć, będzie ich szukała, a nie odnajdzie. A wtedy powie: „Powrócę do mego pierwszego małżonka, bo lepiej mi było wtedy niż teraz!"* 10 *Nie pojęła*

fragment Oz 2,4, w którym to prorok cytuje formułę rozwodową. Prorok w imieniu Boga publicznie oskarża naród, małżonkę Jahwe, o zdradę małżeńską[19]. Oskarżyciel, którym jest tu zdradzony mąż, stosuje formułę rozwodu oświadczając dzieciom, że ich matka straciła wszystkie prawa małżonki[20]. Wiązało się to z konsekwencjami prawnymi wobec niewiernej małżonki[21]. Wiersz Oz 2,4 ma znaczenie symboliczne. Naród złamał wierność małżeńską, dlatego Jahwe jako zdradzony małżonek wytoczył proces Izraelowi – swej niewiernej żonie[22]. Bóg jednak jako prawodawca nie chciał bezwzględnie wyciągnąć konsekwencji prawnych. Stąd też postawił warunek, by oskarżona usunęła znaki nierządu i „ozdoby cudzołożnicy", czyli zerwała z bałwochwalczym kultem. W przeciwnym razie będą wobec niej wyciągnięte sankcje takie jak: obnażenie małżonki (w. 5)[23],

wszakże, iż to Ja ją darzyłem zbożem, moszczem winnym i oliwą, że dałem jej obfitość srebra i złota, które złożono Baalowi w ofierze. 11 *Dlatego zabiorę znowu swoje zboże, gdy czas jego nastanie, i swój moszcz, gdy pora jego nadejdzie; pozbawię ją także mej wełny i mego lnu, co osłaniają jej nagość.* 12 *Po czym odkryję jej sromotę na oczach jej kochanków, a nikt nie zdoła jej uwolnić z mojej ręki.* 13 *Położę kres wszystkiemu, co stanowi jej radość, Świętom pielgrzymim, nowiom, szabatom i wszystkim jej uroczystościom.* 14 *Zniszczę jej winnice i drzewa figowe, o których mówiła: „Oto moja zapłata, którą mi dali moi kochankowie!" Zamienię je w dzikie ostępy, gdzie będą pokarmem dzikich zwierząt.* 15 *Pomszczę się na niej za owe dni Baalów, podczas których paliła mi ofiary, stroiła się w pierścienie i klejnoty i biegała za swymi kochankami – o mnie zaś zapomniała! (-mówi Jahwe).* 16 *Ja przeto sam przywabię ją i wyprowadzę na pustynię, by jej przemówić do serca.* 17 *Oddam jej winnice i „Dolinę Nieszczęścia" zamienię w „Bramę Nadziei". Tam będzie mi uległa jak za dni swej młodości, jak w czasie, gdy wyszła z ziemi egipskiej.* 18 *W owym dniu – mówi Jahwe – zwać mnie będzie: „Mój małżonek", a nie będzie mnie już zwała: „Mój Baal".* 19 *Wyjmę z jej ust imiona Baalów, by ich imiona nie były już wspominane.* 20 *W owym dniu zawrę dla Izraela przymierze z dzikimi zwierzętami, z ptactwem w przestworzach i z płazami na ziemi; usunę z kraju łuk, miecz i oręż wojenny i pozwolę im mieszkać bezpiecznie.* 21 *Poślubię cię na wieki, poślubię cię w sprawiedliwości i prawie, dobroci i miłości,* 22 *poślubię cię i dochowam wierności, a poznasz Jahwe.* 3,1 *I rzekł do mnie Jahwe: „Idź znowu i miłuj niewiastę, która kocha innego i cudzołoży – podobnie jak Jahwe miłuje synów izraelskich, choć oni zwracają się do cudzych bogów i lubią placki z winnych jagód".* 2 *Więc wykupiłem ją za piętnaście srebrnych syklów, za jeden chomer i jeden letek jęczmienia.* 3 *I rzekłem do niej: „Przez wiele dni pozostaniesz tu tylko ze mną; nie będziesz cudzołożyła, nie będziesz należała do żadnego mężczyzny ani też ja nie zbliżę się do ciebie".*

[19] B. Gemser. *The rib – or Controversy – Pattern in Hebrew Mentality. (VST 3).* Leiden 1955, s. 129; J. Harvey. *Le „Rib – Pattern" requisitoire prophetique sur la rapture le l`alliance. Bb* 43 (1962) s. 172-196.

[20] J. P. Audet. *Love and Marriage in the Old Testament. Scr* 10 (1958) s. 77; G. Greengus. *The Old Babilonium Marriage Contract. JAOS* 89 (1969) s. 520.

[21] W. A. Feuilled. *Les Origines de l`Allegorie do Marriage de Yahweh et d`Israel. DV* 23 (1953) s. 135-138.

[22] E. A. Sujecka. *Symbolika małżeństwa w Księdze Ozeasza*, s. 241-315.

[23] Kara obnażenia oznaczała wystawienie na hańbę. W ówczesnych czasach karę taką stosowano wobec jeńców wojennych (Na 3,5n; Ez 16,37; 23,10).

pozbawienie jej środków do życia, co było w owym czasie znakiem, że małżonek czuje się wolny od obowiązku troski o swą żonę. W dalszej kolejności prorok mówi, że małżonka utraci płodność i umrze z tęsknoty za macierzyństwem, co symbolizuje podobieństwo do pustyni. Oskarżenie i jego sankcje miały na celu położenie kresu niewierności. Potwierdzają to następne wiersze, w których Bóg-Małżonek nie zerwał małżeństwa, ale podejmuje działania mające na celu skłonić grzeszną małżonkę do zmiany postępowania i powrotu do wierności małżeńskiej (w. 6-7). Na jej wiarołomstwo nie odpowiada odesłaniem, karząc ją jako mający nad nią władzę jej pan i właściciel, lecz wszczyna spór. Przez ten fakt prorok zwraca uwagę na istnienie niewierności małżeńskiej i rozwodu. Powołanie się na dzieci jako świadków przeciw ich własnej matce podkreśla sprawiedliwość i wierność męża wobec żony, która ponownie wróciła do uprawiania nierządu, wykazując się tym samym niewiernością wobec męża (w. 7). Wierność i miłość męża wobec niewiernej żony wyraża się w nieustającej inicjatywie zmierzającej do odbudowy rozkojarzonego małżeństwa. Ciągle jej życzliwy podejmuje wszelkie działania mające skłonić żonę do powrotu (w. 8-10). „Zagrodzi jej drogę" i „otoczy murem" (w. 8), czyli uniemożliwi kontakt z partnerami grzechu. Osiągnie on zamierzony cel, czyli powrót swej małżonki do rzeczywistego małżonka, co przedstawia w. 9 („lepiej mi było")[24].

Następny wiersz jeszcze bardziej ukazuje zachowanie Boga odpowiadające subtelnej miłosnej taktyce. Małżonek bowiem tłumaczy przyczynę niewierności, mówiąc, że לֹא יָדְעָה – nie poznała Go (w. 10) jako dawcy materialnych dóbr, które daje stworzona przez Niego ziemia. Kolejne wiersze (w. 11-15) mówią o następnym etapie doświadczeń, które mają skłonić niewierną małżonkę nie tylko do powrotu do Boga, ale do uświadomienia sobie, komu zawdzięcza wszystkie dobra materialne, w które obfitowała. Bóg zabierze jej wszystkie dobra materialne i odzienie (w. 11-12). Spowoduje to zawstydzenie i pohańbienie, jakie ją czeka ze strony męża. Znikną powody do radości, nie będzie zbiorów winogron, święta nowiu, świętowania szabatu (w. 13). Bóg zamieni płodną ziemię w jałową (w. 14). Ogałacając ze wszystkiego niewierną żonę, zmusi ją do nawrócenia[25]. Wszystkie te sankcje płynęły z przymusu miłości małżeńskiej Boga. Mąż najpierw chce uświadomić niewiernej małżonce niegodność jej postępowania (Oz 2,5-6.8.12.14-15), a potem umiłować ją taką miłością, jaka łączyła ich na początku (Oz 2,16-19). Miłosny język jest tu bardzo śmiały. Terminologia małżeńska ustąpiła miejsca zwrotom miłości oblubieńczej; מְפַשְּׁטָהּ („zwabię ją"), וְהִלְכַתִּיהָ הַמִּדְבָּר („wyprowadzą na pustynię"). Słowo פתה użyte przez proroka oznacza sposób zachowania się oblu-

[24] S. Virgulin. *La Sposa Infedele in Osea. PSV* 13 (1986) s. 32.
[25] O. Eissfeldt. *Ba`alsemem und jahwe. ZAW* 57 (1939) s. 1-31.

bieńca, który swoją miłosną mową chciał zdobyć względy umiłowanej przez siebie oblubienicy[26]. Prorok przedstawił więc Boga jako Oblubieńca pragnącego zdobyć dla siebie serce Izraela[27]. Wyprowadzenie na pustynię oznacza metaforycznie powrócić do warunków całkowitej wierności i posłuszeństwa Bogu (w. 16)[28].

Kolejnym wyrażeniem wziętym z miłosnej relacji oblubieńca i oblubienicy, wypowiedziane zostało do niej zaproszenie, aby skłonić ją do przyjęcia miłości ukochanego. Prorok sięgnął do bardzo mocno zakorzenionej w ludzkiej świadomości zależności kobiety od mężczyzny, która zostawiła swój dom i rodzinę dla ukochanego. Obraz urodzajnej pustyni stającej się nową ziemią obiecaną oznacza, że te dobrodziejstwa, przez które wcześniej oblubienica zapomniała o Bogu, teraz nie mogą łączyć się z kultem Baala, gdyż Oblubieniec tak bardzo pozyskał jej serce, że poza Nim nie będzie widzieć nikogo (w. 17). Z kolei oblubienica da odpowiedź nie tylko słowem, ale i życiem, to znaczy, że zobaczy i zrozumie to wszystko, co Bóg uczynił dla niej. Odpowie na Jego miłość wiernością i uległością.

Pośród tych przejawów miłości męża do żony można wyróżnić codzienne obowiązki męża względem żony. Należy tu wymienić zapewnienie żonie pożywienia (2,10) i okrycia (2,11). Na podstawie porównania ciała kobiety do wyschniętej ziemi (2,5) można wnioskować, że okrycie dawało kobiecie poczucie piękna, dodawało energii i odwagi. Natomiast brak okrycia przynosiło zawstydzenie i niechęć do życia[29]. Z wiersza Oz 2,11 można wnosić, iż ubiory wykonywano z lnu i wełny, natomiast na pożywienie, o którym wspomina prorok, składały się zboże, moszcz i oliwa. Słowa te zatem określają wszelkie dary materialne, jakie otrzymywała kobieta od swego małżonka[30]. Dary te nie były czymś tylko formalnym, lecz płynęły z serca (2,16) i świadczyły o miłości. Małżonka mieszkająca w domu męża czuła się bezpiecznie i była traktowana z należnym jej szacunkiem. Przypomnienie tego wszystkiego niewiernej małżonce ma ją skłonić do refleksji (2,9) nad zabiegami miłującego ją męża i skutecznego odrodzenia małżeństwa, czego przejawem będzie przezwyciężenie przez żonę skłonności do niewierności. Ozeasz stwierdza, że rozpadanie się małżeństwa może uratować heroiczna niemal wierność małżonka z czasów młodości ich związku (Oz 2,17). נְעוּרִים to dla

[26] M. Saebo. *Pth verleitbar sein.* W: *THAT* T. II s. 496-497; F. Zorell. פתה. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 675.

[27] B. Polok. *Małżeństwo Ozeasza – znakiem miłości Boga do Izraela? (Analiza tekstu Oz 2,16-25). SS* 1 (1997) s. 7-22.

[28] H. Frey. *Der Aufbau der Gedichte Hosea`s. WuD* 5 (1957) s. 29-30; J. King. *Hosea`s Message of Hope. BTB* 12 (1982) s. 92.

[29] J. Drozd. *Księga Ozeasza.* W: *Księgi proroków mniejszych Ozeasza – Joela – Amoda – Abdiasza – Jonasza – Micheasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz.* Poznań 1968, s. 68-69.

[30] H. Zobel. *Matar*. W: *TWAT*. T. IV s. 838.

małżonków ważność odwołania się czasu, w którym jako wolni w swojej młodości wybrali siebie nawzajem i realizowane przez to dobro – miłość. To możliwość ciągłego odnawiania swojego życia przez nawiązanie do zdarzeń i uczuć, które stały się początkiem i zalążkiem ich małżeństwa[31].

Od momentu powrotu niewiernej żony do swego męża nie będzie ona już więcej nazywać go „mój baal", ale „mój małżonek" (Oz 2,18). Termin בַּעְלִי – „mój pan" oznaczał właściciela, pana. W aspekcie małżeńskim określa on męża jako pana żony i wyraża stosunek; nie tylko jej zależność od męża, ale także jego zobowiązania wobec niej[32]. W słowie אִישִׁי – „mój mąż" wartościuje się miłość w relacji mąż-żona. Nowy związek małżeński Boga z narodem będzie istniał w aspekcie wybrańtwa i będzie się opierał na miłości. Symbolem ich szczęśliwości jest obraz przymierza i harmonii w stworzonym świecie (w. 20)[33]. Naród porzuci grzeszny kult i wszelkie wspomnienie o nim[34]. Akcent w tej wypowiedzi jest więc przesunięty z aspektu prawnego małżeństwa na aspekt bardziej personalny, oblubieńczy. Między małżonkami nastąpią jakby nowe zaślubiny. Prorok Ozeasz trzykrotnie użył słowa ראשׁ (w. 2,21a. b. 22) w jednakowym zwrocie – וְאֵרַשְׂתִּיךְ, co dosłownie znaczy „i poślubię sobie". Słowo to nie oznacza formalnego aktu małżeństwa, ale akt poprzedzający uroczystości weselne, które w naszym rozumieniu można określić jako zaręczyny, z tym, że był to akt oficjalny, który ustanawiał przyszłe małżeństwo i któremu towarzyszyły pewne formy prawne. Narzeczeni jednak nie mieszkali razem, a narzeczona była zobowiązana do zachowania wierności narzeczonemu. Niewierność w tym okresie była traktowana na równi z niewiernością małżeńską. Słowo ראשׁ służyło na określenie tego okresu w życiu dwojga ludzi, w którym stawali się oni w stosunku do siebie oblubieńcami[35]. Ślubne dary, takie jak: sprawiedliwość, prawo, miłość, miłosierdzie, wierność, są znakami dobroci i łaski oblubieńca[36]. Oblubienica pozna Pana, czyli odda mu swe serce. Mąż okaże jej miłość, dobroć i wierność (w. 21-22)[37]. Oznacza to

[31] S. Kozioł. *Obraz życia małżeńskiego i rodzinnego w świetle tekstów prorockich.* W: *U źródeł mądrości.* Red. S. Haręzga. Rzeszów 1997, s. 193; F. Zorell. נְעוּרִים. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti,* s. 521.

[32] M. J. Mulder. *Ba`al.* W: *TWAT.* T. I s. 706-724; F. Zorell. בלע. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 120.

[33] H. W. Wolf. *Jahwe als Bundesvermittler. VT* 6 (1956) s. 317-318.

[34] W. Ostborn. *Yahweh und Baal. Studies in the Book of Hosea and Related Documents (LUA 51/6).* Lund 1956, s. 79-86; M. A. Friedmann. *Israel`s Response in Hosea 2,17 b: „You are my Husband". JBL* 99 (1980) s. 199-204.

[35] J. Kühlewein. *`rs pi. Anverloben.* W: *THAT.* T. I s. 241-242; F. Zorell. ראשׁ. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti,* s. 83.

[36] B. Renaud. *Fidelité humaine et fidelité de Dieu. RDC* 33 (1983) s. 198.

[37] G. Farr. *The Concept of Grace in The Book of Hosea. ZAW* 70 (1958) s. 103; U. Devescovi. *La nuova alleanza in Osea,16-25. BibOr* 1 (1959) s. 172-180.

istotę religijnej więzi Boga z Izraelem opartej na wzajemnej miłości – więzią nierozerwalną i trwającą na wieki – לְעוֹלָם[38].

W dalszej części tekstu następuje ponowne wezwanie Ozeasza do miłowania niewiernej żony, czego wyrazem jest jej wykup (Oz 3,2). W wierszu tym znajduje się określenie וְאֶכְרְהָהּ לִי – to znaczy „i nabyłem ją sobie". Czasownik כרה użyty w tekście nie oznacza zwykłej transakcji handlowej, lecz sposób nabywania przez mężczyznę określonych praw do żony[39]. W aspekcie religijnym jest on zbliżony znaczeniowo do wyrazu מהר. Jest to swego rodzaju nie tyle cena, jaką narzeczony lub jego ojciec miał dostarczyć ojcu lub opiekunowi dziewczyny przed zaślubinami, ile raczej rodzaj rekompensaty, jakiej domagano się, gdy dziewczyna opuszczała dom rodzinny. Niska suma wykupu Gomer wskazuje, jak bardzo nisko ona upadła, odrzucając miłość swego męża.

Przykład małżeństwa proroka Ozeasza poucza o zasadniczych prawdach odnoszących się do relacji pomiędzy mężem i żoną. Podstawowym obowiązkiem małżonków, wynikającym z małżeńskiego przymierza, była wierność. Powinna ona być główną cechą małżonki. Jednak nawet w przypadku niewierności z jej strony, mąż nie powinien jej odrzucać, ale swoją troskliwą, cierpliwą, pełną miłosierdzia i gotowości przebaczenia miłością, skłaniać swą żonę do powrotu[40]. Wzorem postępowania męża wobec niewiernej żony jest sam Bóg, który pomimo nieustannej niewierności narodu wybranego, przyrównanego tu do żony skłonnej do nierządu wobec swego Oblubieńca, stale jest wiernym i miłującym.

Ozeasz jako pierwszy z proroków posłużył się symboliką małżeństwa Boga ze swym narodem. Życie narodu – małżonki Jahwe – było ciągłą niewiernością. Małżonek natomiast nieustannie kochał swój naród i usiłował go sobie pozyskać. Dlatego Ozeasz posłużył się symboliką życia małżeńskiego, żeby doprowadzić do odrodzenia tego duchowego związku Boga z narodem. Zwracał uwagę, że dzięki wiernej miłości Boga związek ten może mieć charakter nowego przymierza[41]. Ideą przewodnią proroka była Boża łaskawość, która jest wymagająca. Bóg bowiem żąda szczerej miłości i poznania Go, czyli kierowania się Jego wolą. Taki sposób ukazania Boga jako oblubieńca, małżonka stanowi swego rodzaju odwołanie się do najszlachetniejszych i najgłębiej w sercu każdego człowieka zakorzenionych myśli zdolnych zaangażować go po stronie kochającego Boga[42].

---

[38] E. Jenni. *Das Wort „olam" im AT. ZAW* 64 (1952) s. 235-239.

[39] K. Schunck. *Karah*. W: *TWAT*. T. IV s. 319-322; F. Zorell. כרה. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* s. 372.

[40] C. Abramowitz. *Hosea`s true marriage. DD* 15 (1987/88) s. 79-83.

[41] M. Adinolfi. *Appunti sul symbolismo sponsale in Osea e Geremia. ED* 25 (1972) s. 131.

[42] A. Niebergall. *Ehe und Eheschliesunb in der Bibel Geschichte der Alten Kirche*. Marburg 1985, s. 17.

Summary

SOME ASPECTS OF MARITAL INFIDELITY ACCORDINF TO HOS

One of the biblical sources of an inspiration for reflection over marriage at the stage of God`s Revelation is a problem and vision of the accord, which God concluded with his people on the mountain of Sinai. This reflection is undertaken by prophets, whose task is to analyze the given situation in the light of God`s Word. The central subject of their teaching is the fact of the accord. People break this accord and the fact is manifested by infidelity of chosen nation. The prophets, among them the eldest is the prophet Hosea, use symbolism of marriage in order to fully emphasize this act. This allows for bringing another important characteristic of marital unity to the daylight. The accord is understood as a voluntary agreement of the concluding parties. Both parties concluding the accord are obliged to fidelity. The obligations concerns fulfillment of the accord`s provisions. The accord is broken in case of failure to keep the conditions, which results in a breach of the concluded agreement. This, of course brings very uncomfortable consequences.

Ks. Tadeusz HANELT

Studia Gnesnensia
Tom XX (2006) 83–86

EWANGELIA JUDASZA

Niemałą sensację narobiło ogłoszenie, kilka miesięcy temu, wiadomości, że znaleziono Ewangelię Judasza. Prasa rozpisywała się na ten temat z wykrzyknikami, jakby rzeczywiście odkryto prawdziwą ewangelię. Rozgłaszała, że znaleziony rękopis zmienia nasze widzenie dziejów Jezusa i nobilituje Judasza.

Dokument zwany „Ewangelią Judasza" został napisany po koptyjsku, czyli w języku chrześcijan Egiptu. Było to tłumaczenie pochodzące z IV wieku oryginalnego tekstu z 2 połowy II wieku. Ta ewangelia znana była z tytułu już od 180 r., ponieważ cytuje ją św. Ireneusz w swym dziele „Adversus haereses". Następnie wspomina ją Epifaniusz żyjący w IV wieku i Teodoret z Cyru w V wieku. Z nielicznych cytatów tego dzieła, które znajdujemy u tych Ojców Kościoła wynika, że uważali „Ewangelię Judasza" za apokryf i to apokryf gnostycki. Musimy zatem najpierw wyjaśnić te dwa określenia.

Słowo „apokryf" ma dwa znaczenia. Jedno znaczenie jest określeniem biblijnym i określa księgi nie należące do kanonu Pisma Świętego. Drugie, bardziej ogólne, oznacza utwór nieautentyczny, fałszywy, ale upozorowany na utwór autentyczny. Samo słowo apokryf pochodzi od wyrażenia greckiego *apokryphos*, to znaczy „ukryty". Tego terminu nie spotykamy w samych apokryfach, ale był to termin występujący w literaturze greckiej. Jednak apokryfy nie były bynajmniej dziełami ukrytymi, wręcz przeciwnie, powszechnie znanymi. Uważa się, że określenie to pochodzi od gnostyków, którzy mieli księgi dla wtajemniczonych, czyli w jakiś sposób ukryte. Już najstarsi Ojcowie Kościoła, począwszy od II wieku, odnosili się do apokryfów negatywnie.

Jaka była treść apokryfów Nowego Testamentu, bo do nich należy zaliczyć bez wątpienia „Ewangelię Judasza"? Były to utwory o charakterze biblijnym, a więc ich bohaterami były postacie znane z Nowego Testamentu, czyli Jezus Chrystus, Maryja, apostołowie i inne wymieniane osoby, jak Magdalena, Józef z Arymatei, Piłat itp. Powstawały zasadniczo w II i III wieku, choć nie jest odosobniony pogląd, że powstają do naszych czasów. Sądzę jednak, że jest to jednak pogląd zbyt rozszerzający znaczenie określenia „apokryf". Należałoby bowiem wtedy do apokryfów zaliczyć również powieść H. Panasa „Według Judasza", wydaną w 1973 r., do której natchnieniem była właśnie omawiana przez nas „Ewangelia Judasza".

Apokryfy są utworami anonimowymi. Jednak często autor podpisuje się pod cudzym imieniem. Jest to tzw. pseudonimia. W starożytności nie nazywano tego fałszowaniem. Chciano bowiem uczynić swój utwór szerzej znanym, gdy przypisywano go osobie o znanym autorytecie, albo też oddać hołd mistrzowi, pod którego nazwiskiem dzieło było wydane. Czasem powoływano się nawet na postacie ze Starego Testamentu, chcąc pokazać jak stary jest to tekst.

Autorom apokryfów przyświecały różne cele. Chcieli przekazać tradycje o Jezusie będące w obiegu w ich środowisku. Chcieli uzupełnić „braki" ewangelii kanonicznych. Jak wiemy, ewangelie nie informują nas o pochodzeniu Matki Najświętszej, o latach dzieciństwa Jezusa aż do dojrzałości, o pobycie w Egipcie, o życiu św. Józefa i jego śmierci, o tym, co działo się z Jezusem pomiędzy momentem śmierci i zmartwychwstaniem, jakie były dalsze losy apostołów. Te „uzupełnienia", wzięte z tradycji, ale często też wyobraźni, były dziełem autorów apokryfów. Innym powodem ich powstania były próby wyjaśnienia istniejącego już przecież Nowego Testamentu. Jednak najważniejszym, jak się wydaje, powodem ich powstania, była chęć przekazania prawd teologicznych. Niestety często chodziło o przekazanie treści heretyckich, a więc niezgodnych z nauczaniem ewangelii kanonicznych. Autorzy tych przekazów podpierali się autorytetem najważniejszych postaci biblijnych, a więc samego Jezusa i apostołów. I do tej grupy należy omawiana przez nas „Ewangelia Judasza". Autor chciał zaprezentować poglądy gnostyckie, przekonać czytelników, że to jest właśnie nauczanie samego Jezusa.

Tradycyjnie uważano gnostycyzm za jedną z pierwszych herezji w chrześcijaństwie. Obecnie przeważa pogląd, że jest to pewien prąd myślowy, którego pochodzenie sięga wielu wieków przed Chrystusem, a korzenie ma helleńskie (Platon), judaistyczne, babilońskie, perskie i egipskie. Co więcej, wielu uczonych dopatruje się gnostycyzmu w obecnych ruchach teozoficznych i antropozoficznych. Ten pogląd wynika z faktu, że gnostycyzm miał wiele oblicz i wiele ruchów i sekt można nazwać gnostyckimi. Nas jednak nie interesuje historia i odłamy gnostycyzmu, lecz wyłącznie gnostycyzm chrześcijański, który tak bujnie się rozwinął w II-III wieku.

Nazwa gnostycyzm pochodzi od greckiego słowa *gnosis*, co znaczy „wiedza" i chodziło w tej nazwie o wiedzę o Bogu. Można powiedzieć, że w tamtych czasach było to inne określenie teologii. Ojcowie Kościoła nazywali gnozę fałszywą teologią. Zwolennicy gnozy uważali jednak, że jest to wyższy stopień refleksji nad wiarą, a samych siebie uważali za lepszych chrześcijan. Według nich, ta wiedza o Bogu jest czymś, czego nie można poznać w sposób naturalny. Zasadniczym rysem gnostycyzmu było przekonanie o istniejącym dualizmie między Bogiem i światem, duchem i ciałem, dobrem i złem. Bóg jest absolutnie poza

światem, nie sposób Go poznać. Świat nie pochodzi od Boga, jest dziełem jakiś niższych sił, jest królestwem ciemności. Człowiek złożony jest z ciała, duszy i ducha. Ciało i dusza są tworem kosmicznych mocy. Trzeci element, duch, albo „pneuma", zwana też iskrą, to drobina substancji nie pochodząca od świata. Ona jest uwięziona w człowieku. Jej wyzwolenie dokonuje się dzięki „wiedzy", czyli gnozie. Wyposażona w „gnozę" pneuma wędruje po śmierci do transcendentnego Boga i jednoczy się z boską substancją. To właśnie dlatego Judasz przysłużył się Jezusowi, według „Ewangelii Judasza", że zdradzając Go, pomógł Mu odejść z tego świata.

Dlaczego „Ewangelia Judasza" jest uważana za tekst apokryficzny i nie jest zaliczana do ksiąg kanonicznych? Ponieważ do kanonu Nowego Testamentu zaliczano wyłącznie pisma uznawane przez Kościół za natchnione. Ale w II w., w okresie prześladowań chrześcijaństwa, nie działał Urząd Nauczycielski Kościoła. Każdy kościół lokalny musiał sam stwierdzić, czy przysłane mu pismo jest natchnione. Kryteriami pomocniczymi były: użytek liturgiczny danej księgi znany z praktyki w innych kościołach lokalnych, apostolskie pochodzenie księgi i budująca treść zgodna z nauczaniem innych ksiąg biblijnych. Nie mamy żadnej wzmianki, że „Ewangelia Judasza" była czytana w czasie liturgii pierwotnego Kościoła. Tekst jej powstał w 2 połowie II wieku, a więc w czasie, gdy nie żył Judasz, domniemany autor tej księgi, ani nie mogli już żyć jego ewentualni uczniowie. Odpada zatem pochodzenie apostolskie księgi. No i oczywiście sprzeczne jest jej nauczanie z treścią innych ksiąg biblijnych. Dlatego wielki Orygenes, żyjący na przełomie II i III wieku napisał: „Kościół ma cztery ewangelie, heretycy mają ich wiele".

„Ewangelia Judasza" jest sensacją o tyle, że wiedziano, iż istniała, ale nie dotarła do naszych czasów. Sądzono, że została zniszczona. Początki tej sensacji sięgają maja 1983 r. Wtedy niejaki Stephen Emmel piszący pracę magisterską w Rzymie, dowiedział się od znajomego, że w Szwajcarii są wystawione na sprzedaż jakieś dokumenty koptyjskie. W Genewie Emmel spotkał się z dwoma mężczyznami, Egipcjaninem i Grekiem, którzy mu pokazali papirusy zajmujące parę pudełek od butów. Sprzedający zażądali 3 milionów dolarów. Emmel dysponował tylko sumą 50 tysięcy dolarów. Sprzedawcy zniknęli wraz papirusami na 17 lat. Dopiero w 2000 roku Egipcjanin, który okazał się handlarzem antyków z Kairu, sprzedał papirusy Friedzie Nussberger-Tchacos za około 300 tysięcy dolarów. Była ona antykwariuszem z Zurychu. Szwajcarski specjalista od tekstów koptyjskich, Rudolph Kasser stwierdził, że nigdy nie widział papirusu w gorszym stanie. Manuskrypt kruszył się przy każdym dotknięciu.

Po dwóch latach nieudanych prób odsprzedaży pani Nussberger przekazała manuskrypt Fundacji Sztuki Antycznej Maecenas. Obecnie prace nad

manuskryptem finansują Towarzystwo National Geographic i Instytut Badań Historycznych Waitta. Pracują nad nim, próbując go uratować, konserwatorka Florence Darbre z Gregorym Wurstem. Manuskrypt był w prawie tysiącu kawałków. Należało zatem najpierw go zestawić. Podobno do tej chwili zestawiono 80% tekstu. Potem można było pracować nad tłumaczeniem. Całość dokumentu mieści się na 26 stronach (13 kartek zapisanych po obu stronach). Jest to manuskrypt dość szczegółowo objaśniający wierzenia gnostyckie. I poza sensacyjną, wręcz kryminalną historią dotarcia do niego, którą tylko w skrócie opisałem, nie wnosi nic nowego do biblistyki, co najwyżej jest bardzo starożytnym dokumentem cennym dla historii religii.

Opracowano na podstawie:

Andrew Cockburn, *Ewangelia według Judasza,* National Geographic 5 (80), s. 2-19.
Marek Starowiejski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu,* cz. I, Kraków 2003.
Hans Jonas, *Religia gnozy,* Kraków 1994.
Gilles Quispel, *Gnoza,* Warszawa 1988.
Janusz Stryjecki, *Gnostycyzm,* Encyklopedia Katolicka, t. 5, s. 1201-1205.
Mariusz Rosik, *Archeolog czyta Biblię,* Wrocław 2006.

TEOLOGIA

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XX (2006) 87–104

GENEZA ŻYCIA ZAKONNEGO. STUDIUM HISTORYCZNE

Życie zakonne, które posiada dzisiaj różnorodne i bogate formy, swymi korzeniami sięga do bardzo wczesnego chrześcijaństwa. Można powiedzieć, że powstanie wspólnot zakonnych odbywało się etapami, począwszy od praktykowania przez chrześcijan ascezy pojmowanej jako wstrzemięźliwość, następnie poprzez bardziej zorganizowane formy, aż do życia pustelniczego i w końcu wspólnotowego.

W niniejszym opracowaniu postaram się ukazać genezę życia zakonnego w perspektywie historycznej, uwzględniając wspomniane etapy jego rozwoju, zarówno w Kościele Wschodnim, jak i Zachodnim.

1. Wczesnochrześcijańskie formy ascezy

U początków ascezy chrześcijańskiej stoi z całą pewnością Osoba i nauczanie Jezusa Chrystusa, przez duchowość zaś rozumiano działanie w mocy Jego Ducha, wszelką natomiast doskonałość, osiąganą na drodze wstrzemięźliwości, sprowadzano przede wszystkim do odpowiedzi na wezwanie Chrystusa i do naśladowania Go w życiu[1].

Już pierwotna gmina jerozolimska praktykowała ascezę, na co wyraźnie wskazują teksty Nowego Testamentu: *Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne* (Dz 4,32). Sprzedaż majątków przez członków Kościoła jerozolimskiego i przekazywanie pieniędzy na potrzeby gminy, było zapewne także jedną z praktyk podejmowanych przez pozostałe wspólnoty apostolskie[2]. Ubóstwo niektórych chrześcijan sięgało znacznie dalej, aż po opuszczenie rodziny i życie w dziewictwie dla Królestwa Bożego. Prawdopodobnie wielu judeochrześcijan trzymało się

[1] Por. M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. I *Starożytność (wiek III-VIII)*, Kraków 1993, s. 16.

[2] Por. tamże, s. 18.

z dala od bałwochwalców i ich środowiska oraz spełniało nawoływania proroka Jeremiasza, który doradzał opuszczenie Babilonu (por. Jr 50,8)[3].

Wyrzeczenie się świata, które w IV wieku przybrało formę radykalnego odejścia na pustynię, pierwsi chrześcijanie zgromadzeni wokół Maryi i Apostołów, nie przeżywali w odosobnieniu, ale pośród ludzi[4]. Nie można też najwcześniejszym próbom podejmowania chrześcijańskiej wstrzemięźliwości przypisać metodycznego i stałego charakteru. W pierwszych dziesiątkach lat istnienia chrześcijaństwa (do 70 roku) życie ascetyczne pozostawało raczej w sferze pragnień i ideałów, nie zaś roztropności. Dlatego też celibat czy dziewictwo nie stały się jeszcze wówczas powszechną praktyką[5].

Ostatnie natomiast lata I wieku zaowocowały zdecydowanym zwrotem ku praktykom ascetycznym. Dzięki temu położony został solidny fundament pod zakrojoną na szeroką skalę ascezę III i IV stulecia. Wielką rolę w tym procesie odegrał między innymi św. Paweł. Podczas pobytu w zepsutym moralnie Koryncie wzywał bowiem, aby wszyscy odnajdujący w sobie Boży dar do życia w celibacie podjęli tego rodzaju wezwanie. Uzasadniał to w ten sposób, że podjęcie takiej drogi uwalnia człowieka od życiowych powikłań i czyni go wyłączną własnością Boga: *Chciałbym, żebyście byli wolni od utrapień. Człowiek bezżenny troszczy się o sprawy Pana, o to, jak by się przypodobać Panu* (1Kor 7,32). O szacunku, jakim pierwsi chrześcijanie zaczęli otaczać dziewictwo, świadczy także fragment Apokalipsy św. Jana, w którym czytamy o dziewiczym orszaku Baranka: *To ci, którzy z kobietami się nie splamili: bo są dziewicami; ci, którzy Barankowi towarzyszą, dokądkolwiek idzie* (Ap 14,4)[6].

W pierwszych gminach chrześcijańskich zaznaczył się równolegle proces – spotykany także w innych religiach – który wywarł ogromny wpływ na dalszy rozwój ascezy. Każdy, kto wierzył w Chrystusa i spełniał praktyki religijne, był w mniejszym bądź większym stopniu ascetą. Pomimo tego wyodrębniały się we wspólnocie Kościoła dwie odmienne kategorie wiernych. Powstały one w wyniku debaty eklezjologicznej pomiędzy zwolennikami Kościoła „duchowego", „czystego", którzy postulowali ograniczenie wspólnoty do niewielkiej liczby gorliwych ascetów a tymi, którzy byli zwolennikami chrześcijaństwa powszechnego. Pierwszą grupę stanowili chrześcijanie przeciętni. Zachowywali oni przykazania, prywatną zaś pobożność i udział w liturgii uważali za wystarczające praktyki ascetyczne. Druga, mniej liczna, obejmowała wszystkich, którzy w sposób zdecydowany dążyli do doskonałości. W świetle takiego spojrzenia na Kościół, łatwiej

[3] Por. M. Rouche, *Narodziny i rozwój życia zakonnego*, Com (1985), z. 30, s 29.
[4] Por. tamże, s. 31.
[5] Por. M. Kanior, dz. cyt, s. 18.
[6] Por. tamże, s. 18-19.

można zrozumieć wzrastające w liczbę grupy dziewic czy też późniejszy rozwój ruchu monastycznego[7].

Wspomniane wyżej elitarne jednostki pragnęły czegoś więcej niż tylko wspólnego życia liturgicznego. Dlatego też kierowały się ku wstrzemięźliwości i zdecydowanemu opanowaniu wszelkich namiętności[8]. Kościół widział w nich wybrańców, co było bardzo niebezpieczne, ponieważ dzięki licznym przywilejom, jak na przykład pierwszeństwo chrztu, stawali przed pułapką popadnięcia w pychę[9].

Prócz przekonania, iż wstrzemięźliwość stanowi najskuteczniejszy środek ascetyczny prowadzący do osobistego uświęcenia, dobrowolne podjęcie czystości miało również szerszy cel. Pomagało mianowicie w umacnianiu pozostałych chrześcijan i w apostolstwie pogan[10]. Gorliwi asceci najlepiej zatem dowodzili przewagi moralnej chrześcijan nad grzesznymi obyczajami pogan. Przykładem może być ustawiczne podejmowanie przez pogan praktyk prostytucji sakralnej. Inaczej zaś było w przypadku wyznawców Chrystusa, którzy wybierali dobrowolną wstrzemięźliwość, z jednoczesnym zrównaniem statusu obojga płci[11]. Ideał ascezy zawarty w Ewangelii i oferowany zarówno mężczyźnie, jak i kobiecie miał także swoje konsekwencje w kwestii podejmowania stałej wstrzemięźliwości[12]. Podobnie jak w relacjach na temat męczeństwa spotykamy kobiety i dziewczęta, tak również w przekazach sławiących wstrzemięźliwość mowa jest o niewiastach. Poganie prześladowali je bowiem ze szczególnym upodobaniem, być może z tego względu, że były dla nich znakiem zwycięstwa chrześcijaństwa[13].

Jeden ze znanych lekarzy cesarskich – Galen nie krył ogromnego zdziwienia, kiedy opowiadał o mężczyznach i kobietach powstrzymujących się przez całe życie od praktyk seksualnych. Wybór tego rodzaju drogi ostro bowiem kontrastował z ówczesną mentalnością pogańską. Zawarcie małżeństwa stanowiło w świecie rzymskim nie tylko obowiązek moralny, ale doczekało się także zapisów prawnych. Cesarze zobowiązywali swych obywateli do zakładania rodzin, podstawowym zaś zadaniem małżonków było dostarczanie państwu żołnierzy i obywateli, a także podtrzymywanie domowego kultu[14]. Za cesarza Augusta doszło nawet do sytuacji, że prawo rzymskie zobowiązywało osoby nieżonate między innymi do płacenia stałych podatków. Zarzucano im bowiem spadek

[7] Por. J. Kłoczowski J., *Wspólnoty chrześcijańskie*, Kraków 1964, s. 25.
[8] Por. M. Michalski, ALP t. II, s. 52.
[9] Por. A. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, Warszawa 1990, s. 181.
[10] Por. M. Kanior, dz. cyt., s. 20.
[11] Por. A. Hamman, dz. cyt., s. 81.
[12] Por. tamże, s. 79.
[13] Por. tamże, s. 86.
[14] Por. tamże, s. 281-283.

ludności w cesarstwie[15]. Poganom trudno było zrozumieć propagowanie ideału życia chrześcijańskiego, który polegał na zachowaniu czystości i bezżeństwa[16].

Chrześcijan, którzy prowadzili wspomniany tryb życia nazywano *dziewicami, wstrzemięźliwymi, bezżennymi* (gr. *eunuchoi),* w środowisku zaś judeochrześcijańskim *samotnikami* (hebr. *jahid), umiłowanymi* lub *jedynymi synami*[17]. Najpopularniejszy z tych terminów – *dziewica* – może wprowadzać pewną nieścisłość, ponieważ w języku polskim kojarzy się najczęściej z fizycznym, cielesnym aspektem czystości. Poza tym słowo to funkcjonowało jako popularne określenie każdej niezamężnej dziewczyny[18], a nawet odnosił się do wszystkich samotnych kobiet[19]. Grecki natomiast termin *parthenia (dziewictwo; parthenos – dziewica)* oznaczał doskonałość w ogóle – z niej dopiero wyrastała czystość, rozumiana między innymi jako fizyczna nieskazitelność. Pojęcie to mogło odnosić się zarówno do kobiety, jak i do mężczyzny[20].

Autorzy języka łacińskiego byli w tym względzie bardziej precyzyjni, ponieważ nazywali najczęściej mężczyzn *ascetami,* kobiety zaś określane były przy pomocy terminu *virgo*[21]. Św. Ambroży z Mediolanu w dziele *Exhortatio virginitatis* poświadcza, że stan dziewiczy przeznaczony był również dla mężczyzn poprzez używanie męskiej formy *filii* zamiast *filiae*[22]. Wiele z tych nazw wskazywało na dziewice jako na wyłączną własność Boga. Tertulian używa formy: *virgines sanctae*, św. Cyprian z Kartaginy: *puellae et virgines Christi* lub też *ancilla Dei, famula Dei, puellae sanctimonialis,* w środowisku afrykańskim zaś *castimonialis*[23]. W listach św. Hieronima dziewicę poświęconą Bogu nazywa się *nonna,* co na język polski tłumaczy się jako *zakonnica*[24].

W pismach chrześcijańskich II wieku tak silnie naznaczonych duchem apologetycznym, znajdujemy wzmianki potwierdzające istnienie kobiet i mężczyzn żyjących w stanie dziewiczym[25]. Pośród różnych kategorii członków wspólnot

[15] Por. M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1992, s. 158.
[16] Por. tamże.
[17] Por. V. Desprez, *Początki monastycyzmu,* t. 1, ŹM t. 21, Tyniec-Kraków 1999, s. 137.
[18] Por. L. Małunowiczówna, *Dziewica*, EK t. 4, kol. 604.
[19] Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 84.
[20] Por. M. Starowieyski, *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie – recenzja*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 11 (1998), s. 357.
[21] Por. J. Naumowicz, *Wstęp*, w: *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, ŹM t. 16, Kraków 1997, s. 51.
[22] Por. M. Banaś, *Św. Ambroży – dwa ekskursy filozoficzne o dziewictwie. Wstęp*, VoxP 18 (1998), z. 34-35, s. 502.
[23] Por. L. Małunowiczówna, W. Słomka, *Dziewictwo*, EK t. 4, kol. 611.
[24] Por. W. Pałubicki, *Kobieta w tradycji patrystycznej*, Euh 25 (1981), z. 3, przypis autora 61, s. 33.
[25] Por. V. Desprez, dz. cyt., s. 136.

chrześcijańskich, obok biskupa, kapłana i diakona, bardzo często wyróżnia się dziewice[26]. Nawet pisma poświęcone innym kwestiom ascetycznym niż dziewictwo poruszały zagadnienie czystości[27]. Dziewictwo łączono bowiem z bogatą sferą życia duchowego, ideały natomiast ascetyczne chrześcijanina nie ograniczały się tylko do wstrzemięźliwości[28], zwracano także uwagę na życie liturgiczne oraz męczeństwo.

Chociaż literatura chrześcijańska podkreślała ogromną wagę i znaczenie męczeństwa, asceci zajmowali także ważną pozycję w Kościele pierwszych wieków, chociażby z tego względu, że ich życie bardzo się różniło od moralności społeczeństwa pogańskiego, a także od miernego niekiedy postępowania tłumów, które masowo wchodziły w łono Kościoła[29]. Nie każdy chrześcijanin ginął śmiercią męczeńską, stąd też wstrzemięźliwość stawała się ideałem popularnym, co więcej, dostępnym dla większej liczby wyznawców.

Pochodzące z epoki poapostolskiej dzieło liturgiczne *Didache* nie nakazywało wyznawcom Chrystusa czynienia żadnych szczególnych praktyk: „Jeżeli możesz w całości nieść jarzmo Pana, będziesz doskonały; jeśli nie możesz, czyń, co możesz”[30]. Z całą pewnością można stwierdzić, że pod koniec I wieku wstrzemięźliwość musiała być praktykowana, przynajmniej w Rzymie i Koryncie, ponieważ papież Klemens Rzymski napisał: „Ten, kto jest czysty w ciele, niechaj się nie chełpi wiedząc, że swoją wstrzemięźliwość nie samemu sobie zawdzięcza”[31]. Z przekazu Euzebiusza z Cezarei dowiadujemy się, że w II wieku istniała znaczna liczba ascetów, którzy pozostawili swoje posiadłości i porzucili światowe życie. Wielu z nich nie znamy z imienia, niektórzy zaś, jak na przykład biskup Meliton z Sardes, określany jest w *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei mianem „wstrzemięźliwy”[32]. Znana jest także postać Hermasa, obywatela Rzymu, który żył z własną żoną, jak ze siostrą, noce zaś spędzał na modlitwie, wspólnie z dwunastoma dziewicami[33]. Św. Ignacy Antiocheński w Liście do Kościoła w Smyrnie zaświadczył o istnieniu grona dziewic – dość niesprecyzowanego, bo utożsamianego z wdowami: „Pozdrawiam domy braci moich z ich żonami i dziećmi, jak również dziewice zwane wdowami”[34]. Podobne świadectwo, pochodzące z II wieku, zawarte jest w *Apologii*

[26] Por. J. Kłoczowski, dz. cyt, s. 22.
[27] Por. J. Naumowicz, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 46.
[28] Por. V. Desprez, dz. cyt., s. 136.
[29] Por. M. Starowieyski, *Wstęp*, w: Borkowska-Starowieyski, *Księga Starców*, OŻ V, Kraków 1983, s. 6.
[30] Didache, *Nauka Dwunastu Apostołów VI 2-3*, s. 60.
[31] Św. Klemens Rzymski, *List do Koryntian 38, 2*, s. 42.
[32] Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna, V, 24, 5*.
[33] Por. Hermas, *Pasterz 88, 11*, s. 198.
[34] Św. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Smyrnie 13, 1*, s. 92.

chrześcijańskiego filozofa św. Justyna, który pisał, że „żyje wielu mężczyzn i wiele niewiast, sześćdziesięcioletnich i siedemdziesięcioletnich, od dzieciństwa zaprawionych w nauce Chrystusowej i trwających w nieskażonej czystości”[35]. Także inni apologeci, jak Atenagoras z Aten czy Minucjusz Feliks, wspominali o znacznej liczbie kobiet i mężczyzn żyjących do późnej starości w celibacie, którzy dzięki temu prawdziwie zjednoczyli się z Panem Bogiem[36]. Hipolit Rzymski podaje natomiast bardzo ważną informację o tym, że „nie wyświęca się dziewicy [Bogu poświęconej], lecz staje się ona taką przez sam wybór”[37].

Osoby, które podejmowały życie bezżenne w pierwszych dwóch wiekach chrześcijaństwa pozostawały odpowiedzialne wyłącznie wobec Boga. Mogły zatem bez żadnych sankcji karnych wstąpić w związek małżeński[38]. Istotę dziewictwa stanowiła nie tyle fizyczna nienaruszalność ciała, co raczej poświęcenie się Chrystusowi oraz czystość duszy, wyrażające się w praktykowaniu skromności, pokory, ubóstwa i umiarkowania. Tego rodzaju życie miało być podtrzymywane przez modlitwę, czytanie Pisma Świętego, a także pracę fizyczną, bądź też umysłową[39]. Asceci nadal więc żyli we własnych rodzinach, nie składali żadnych konkretnych ślubów, przekazywali co najwyżej miejscowemu biskupowi wiadomość o swojej drodze życia[40].

Ówczesne dziewice nie posiadały też żadnych zewnętrznych znaków przynależności do odrębnej grupy, nie pełniły również oficjalnych funkcji kościelnych czy charytatywnych, przejmowały ewentualnie pewne zadania przeznaczone zasadniczo dla *wdów* i *diakonis*[41]. Chodziło tutaj między innymi o czynienie dzieł miłosierdzia, podejmowanie gościnności, przewodniczenie modlitwom kobiet, roznoszenie Eucharystii chorym kobietom, katechizację kobiet przygotowujących się do chrztu, pilnowanie bram kościelnych, czy też czuwanie nad porządkiem[42]. Niektóre przekazy wspominają nawet o tym, że miały one w konkretnych wypadkach badać fizyczny stan dziewictwa[43]. Poza obowiązkami i przywilejami, dziewice ograniczono także pewnymi zakazami, które w większości wypadków dotyczyły funkcji ściśle sakralnych i nauczycielskich[44].

[35] Św. Justyn, *Apologia 129, 2*, s. 17.
[36] Por. M. Kanior, dz. cyt., s. 21.
[37] Św. Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska I 7*, s. 308.
[38] Por. A. Hamman, dz. cyt., s. 281.
[39] Por. L. Małunowiczówna, W. Słomka, *Dziewictwo*, EK t. 4, kol. 611.
[40] Por. A. Hamman, dz. cyt., s. 281-282.
[41] Por. L. Małunowiczówna, *Dziewica*, EK t. 4, kol. 604.
[42] Por. B. Kulazińska, *Rola kobiety w organizacji Kościoła pierwotnego*, WSB 1 (1976), s. 350.
[43] Por. W. Pałubicki, dz. cyt., s. 37.
[44] Por. A. Filipowicz, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej – sprawozdanie z sympozjum*, CT 6 (1999), z. 4, s. 148.

Mało zachowało się źródeł, w których jest mowa o ścisłych relacjach lub o procesie przenikania trzech charakterystycznych instytucji: wdów, dziewic i diakonis. Przy opisie grup społecznych i urzędów kościelnych zestawiano je najczęściej razem[45], niekiedy zamiennie używano nazw[46], przyznając jednak zawsze diakonisom posługę charytatywną i liturgiczną[47]. Początkowo instytucja wdów przewyższała dziewice[48], później, głównie na Wschodzie, między innymi w pismach Bazylego Wielkiego, dziewictwo zyskało prymat nad wdowieństwem (gr. *chereia parthenias elaton)*[49]. Jedna z interpretacji ewangelicznej przypowieści o siewcy (por. Mt 13, 23), przeprowadzona w tym właśnie duchu, przyznawała wdowom plon trzydziestokrotny, dziewicom sześćdziesięciokrotny, stokrotny zaś męczennikom[50].

Duchowni i świeccy praktykujący ascezę pragnęli przede wszystkim ściślej zjednoczyć się z Bogiem. Praktykowali ascetyzm zwany umownie *rodzinnym,* on też stanowił suwerenną formę ich życia, spotykaną niekiedy w późniejszym okresie niezmiernej popularności klasztorów monastycznych. Należy pamiętać, że późniejszy monastycyzm wyrósł na gruncie ascezy domowej, kiedy najbardziej radykalni chrześcijanie zdecydowali się na oddalenie od świata, porzucenie społecznych obowiązków, życie eremickie czy też w specjalnie utworzonej wspólnocie[51].

Zdarzało się, że niektóre dziewice łączyły się w grupy (czy dołączały do istniejących wspólnot wdów), pojawiały się nawet wspólnoty mieszane. Na skutek jednak najróżniejszych nadużyć, hierarchia kościelna zakazała stosowanie tego rodzaju praktyk[52].

Specyficzną formę szeroko pojętej ascezy stanowił nurt, który propagował okresową rezygnację ze współżycia w małżeństwie, zwłaszcza po przyjęciu chrztu, odrzucał także możliwość powtórnego związku po śmierci małżonka. Wiele traktatów na ten temat napisał Tertulian i to nawet wtedy, zanim jeszcze przyłączył się do rygorystycznej grupy montanistów[53]. Za najwyższą formę ascezy uznawano dobrowolne podjęcie bezżenności, całkowite odrzucenie życia małżeńskiego i poświęcenie się Bogu, aż po przynależność do osobnego stanu dziewic, który w późniejszym dopiero czasie przybrał charakter suwerennej instytucji kościelnej[54].

---

[45] Por. Św. Hipolit Rzymski, *Tradycja apostolska I 5-7*, s. 308.
[46] Św. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Smyrnie 13,1*, s. 92
[47] Por. B. Kulazińska, dz. cyt., s. 349-351; także: M. Rzeszewski, *Zadania kobiety w erze apostolskiej Kościoła*, AK 50 (1958), t. 57, s. 402.
[48] Por. A. Filipowicz, dz. cyt., s. 149.
[49] Por. W. Pałubicki, dz. cyt., s. 34-35.
[50] Por. L. Małunowiczówna, W. Słomka, *Dziewictwo*, EK t. 4, kol. 611.
[51] Por. V. Desprez, dz. cyt., s. 136.
[52] Por. A. Hamman, dz. cyt., s. 282-283.
[53] Por. V. Desprez, dz. cyt., s. 161.
[54] Por. M. Michalski, ALP t. II, s. 52.

Wieki III i IV przyniosły nowe spojrzenie, mianowicie nastąpił rozwój pism o życiu ascetycznym. Dzięki temu wymagania wstrzemięźliwości i wyrzeczenia przybierały formę bardziej usystematyzowaną. O ile na podstawie zachowanych świadectw można odnaleźć motywy, dla których podejmowano wstrzemięźliwość czy też odczytać ówczesną teologię dziewictwa, to problem pojawia się przy próbie opisu i systematyzacji konkretnych praktyk i zachowań. Trudność ta spowodowana jest tym, że pomiędzy pierwotnymi formami życia dziewiczego, takimi jak ascetyzm rodzinny, a w pełni zorganizowanym życiem monastycznym, powstaje pewna luka. Zachowane świadectwa w wielu miejscach przekazują sprzeczne informacje, dlatego też trudno jest określić, które praktyki posiadały znamiona ogólniejsze i powszechniejsze, które zaś były tylko wyjątkami[55].

Zmiany w kierunku większej instytucjonalizacji związane były zapewne z nowym prawodawstwem Konstantyna. Ważną rolę odegrał tutaj rok 324, kiedy oficjalnie zakończono krwawe prześladowania chrześcijan, a także – co było bardzo istotne – zniesiono podatki, jakimi od czasów Augusta obłożone były osoby bezżenne[56]. Do tej pory bliskie sobie ideały męczeństwa i dziewictwa próbowano łączyć przez kult dziewic – męczennic, na przykład św. Agaty, św. Cecylii, św. Łucji[57]. Po ustaniu prześladowań dokonano nowego ich zestawienia: miłość dziewicza miała być rodzajem swoistego żywego męczeństwa. Ogromna rola przypadła w tej mierze Orygenesowi, który sto lat wcześniej, jako pierwszy przedstawił koncepcję *białego* męczeństwa (w przeciwieństwie do męczeństwa *czerwonego* – krwawego). W dziele *Exhortatio ad martyrium* równał ze sobą męczenników i tych, którzy wyrzekali się świata, by w ten sposób przygotować się do oddania życia dla Chrystusa. Według Orygenesa, wspomniani wyznawcy byli wraz z męczennikami najwymowniejszymi świadkami chrześcijaństwa. Zyskiwali przy tym ogromną rangę we wspólnocie i stanowili pośredni stan między duchownymi i świeckimi[58].

O ascetach tego okresu pisali między innymi św. Cyprian z Kartaginy i św. Klemens Aleksandryjski[59]. Pierwszy z nich prezentował praktykę Kościoła afrykańskiego, w którym stan dziewic przybrał postać instytucji kościelnej: „Kwiat to jest kościelnej latorośli, wdzięk i ozdoba łaski duchowej, wesołe usposobienie, całe i nieskażone dzieło chwały i czci, obraz Boga, odpowiedni do świętości Pana piękniejsza część trzody Chrystusowej. Cieszy się przez nie i kwitnie w nich obficie chwalebna płodność matki Kościoła, o ile więcej bogate dziewictwo do liczby

[55] Por. A. Filipowicz, dz. cyt., s. 149.
[56] Por. M. Simon, dz. cyt., s. 225.
[57] Por. D. Olszewski, dz. cyt., s. 63.
[58] Por. M. Kanior, dz. cyt., s. 34.
[59] Por. tamże, s. 19.

swej dodaje, o tyle wzrasta radość matki”[60]. Według świadectw pozostawionych przez św. Cypriana, dziewice nie nosiły specjalnego stroju, nawet welonu, ubierały się skromnie i dyskretnie, ich jedynym natomiast znakiem wyróżniającym pozostawało bezżeństwo. Choć prawo pozwalało każdej z nich na dalsze mieszkanie we własnym domu, zawierało jednak zakaz wspólnego zamieszkiwania z mężczyzną, a także inne, pomniejsze ograniczenia, jak zażywania kąpieli w publicznych łaźniach czy też uczestniczenia w weselach[61].

Formy praktykowania ascezy musiały być dość zróżnicowane geograficznie, współczesny bowiem św. Cyprianowi św. Klemens Aleksandryjski zaświadczył o ascetach i dziewicach z terenów Syrii i Palestyny, którzy swe zobowiązania podejmowali na stałe, poprzedzając je złożeniem ślubów[62]. Specyfiką środowiska syryjskiego stały się z czasem wspólnoty dziewic i ascetów lub duchownych, które miały charakter małżeństw duchowych (tzw. *syneisactes, agapetki* lub *virgines subintroductae*)[63].

Dowartościowanie ideału dziewictwa przyniosło także konkretne owoce w Azji Mniejszej oraz w Kartaginie. Tamtejsze dziewice stanowiły odrębną, nawet uprzywilejowaną grupę wiernych. Podczas liturgii zajmowały miejsce tuż za duchownymi, mogły korzystać z pomocy materialnej, ich imiona umieszczano w specjalnych katalogach (*dyptyki),* przez co otrzymywały prawo do szczególnej modlitwy wstawienniczej. Także tamtejsi wstrzemięźliwi mogli nadal mieszkać w swoich rodzinach, używać dotychczasowej prywatnej własności oraz utrzymywać kontakty towarzyskie[64].

Dzięki Orygenesowi i jego alegorycznej interpretacji Księgi Pieśni nad pieśniami oraz wynikającej z niej metafory, zaowocował powszechny pogląd, że dziewictwo to zaślubiny z Chrystusem. Naruszenie go traktowane zaś było jako cudzołóstwo[65]. Początkowe prywatne śluby (łac. *propositum)* przybrały charakter publiczny (łac. *professio* – na przykład w Hiszpanii), a w przypadku naruszenia pociągały za sobą sankcje karne, włącznie z ekskomuniką, o czym wspomina Synod w Elwirze z około 306 roku, w kanonie 13: „Dziewice, które poświęciły się Bogu, a utraciły pieczęć dziewictwa i służyły żądzom nie rozumiejąc, czego się dopuściły, nawet na koniec nie otrzymają komunii”[66]. Dopuszczenie do publicznego ślubu dziewictwa wymagało odpowiedniego wieku. Św. Ambroży mówi

[60] Św. Cyprian, *O stroju dziewic 3*, s. 139.
[61] Por. V. Desprez, dz. cyt., s. 170.
[62] Por. M. Kanior, dz. cyt., s. 21.
[63] Por. S. Longosz S., *Pisma przeciw synezaktom*, VoxP 13-15 (1993-1995), z. 24-29, s. 337-365; także: L. Małunowiczówna, *Dziewica*, EK t. 4, kol. 605.
[64] Por. L. Małunowiczówna L., *Dziewica*, EK t. 4, kol. 604.
[65] Por. L. Małunowiczówna, W. Słomka, *Dziewictwo*, EK t. 4, kol. 61.
[66] *Acta Synodalia. Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, t. I, ŹMT 37, układ i opracowanie Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, Kraków 2006, s. 52.

o granicy 12 lat, św. Bazyli Wielki o 16-17, kodeksy afrykańskie o 25, synod natomiast w Saragossie z 380 roku wyznacza 40 rok życia[67].

Po Edykcie mediolańskim w Aleksandrii, Jerozolimie, Antiochii, a także w Edessie, występowały wspólnoty ascetów (gr. *monozontes)* i dziewic (gr. *parthenae)*, które obejmowały zarówno świeckich jak duchownych[68]. Nieco sprzeczne informacje dotyczą środowiska egipskiego, ponieważ Epifaniusz z Salaminy pisał o zorganizowanych wspólnotach ascetycznych, które wywodziły się od Hierakasa, św. Atanazy natomiast twierdził, że egipscy asceci żyli samotnie, w pobliżu swoich rodzinnych wiosek[69].

W IV wieku, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie upowszechnił się zwyczaj liturgicznej konsekracji dziewic. Było to pewnego rodzaju składanie ślubów i przyjmowania zewnętrznego znaku przynależności do wspólnoty dziewic i ascetów, na przykład welonu oraz prostego, surowego stroju[70]. Obrzęd ten ewoluował równolegle ze zmianami rytów małżeństwa. Sprawowany był zazwyczaj podczas Eucharystii w Boże Narodzenie, Objawienie Pańskie lub Święta Zmartwychwstania. Po przemówieniu biskupa następowała modlitwa konsekracyjna i przyjęcie welonu – identycznego jak w sakramencie małżeństwa. Przez ten fakt chciano podkreślić oblubieńczy charakter związku dziewicy i Chrystusa[71].

Do nielicznych wyjątków związanych z życiem ascetów należy zaliczyć praktyki spotykane w monastycyzmie italskim. Na przełomie IV i V wieku, pomimo wielkiego rozkwitu życia mniszego, można było tam jeszcze spotkać ascetów żyjących w gronie bliskich osób, we własnym domu, zrywających co najwyżej kontakt z dalszym otoczeniem[72]. W VI już jednak wieku spotykamy pisma, na przykład *Regułę* św. Leandra, które zachwalały życie w klasztorach, z krytyką jednak odnosiły się do dziewic przebywających w miastach. Oskarżano je między innymi o życie na własną rękę, pragnienie przypodobania się światu, nadmierną troskę o swe utrzymanie, a co za tym idzie – zaniedbanie spraw Boga[73].

Bezpośrednio na gruncie rozwiniętej instytucji dziewic mógł wzrastać w siłę ruch zakonny, który korzystając z doświadczenia św. Antoniego i św. Pachomiusza, osiągnął swą najpełniejszą formę w Egipcie, Palestynie i Syrii. Dla powstania życia wspólnotowego potrzeba było tylko jednego kroku: odejścia na pustynię[74].

---

[67] Por. L. Małunowiczówna, *Dziewica*, EK t. 4, kol. 604; por. także *Acta synodalia*, dz. cyt., s. 294.
[68] Por. M. Kanior, dz. cyt., s. 103.
[69] Por. tamże, s. 21.
[70] Por. M. Starowieyski, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, WDr 3 (1995), s. 26.
[71] Por. L. Małunowiczówna, *Dziewica*, EK t. 4, kol. 605.
[72] Por. M. Kanior, dz. cyt., s. 21.
[73] Por. Św. Leander, *Reguła 26*, s. 296.
[74] Por. V. Desprez, dz. cyt., s. 139.

2. Od wstrzemięźliwości do anachoretyzmu

Aby poznać genezę życia zakonnego, musimy cofnąć się do pierwszych wieków chrześcijaństwa. U podstaw wspólnot zakonnych leży bowiem, ogólnie rzecz biorąc, monastycyzm. Termin ten, wywodzący się od greckiego słowa *monos* (sam), oznacza prowadzenie życia samotnego. Nie chodziło tutaj o pewnego rodzaju istniejącą modę, czy też o obranie takiego stylu życia dla niego samego, ale o całkowite poświęcenie się Panu Bogu, podejmowanie z Nim nieustannego dialogu oraz odejście od świata.

Korzeni monastycyzmu, jako wspomnianej formy życia, należy z pewnością szukać w czasach Starego i Nowego Testamentu. Św. Hieronim tak o nich mówi: „My zaś mamy przywódcami w stanie naszym: Pawłów, Antonich, Julianów, Hilarionów, Makarych, i by odwołać się do powagi Pisma Świętego, naszym księciem jest Eliasz, Elizeusz, naszymi wodzami Synowie Proroków, którzy mieszkali w polu i na pustyni i budowali sobie szałasy w pobliżu fal Jordanu. Są tu owi synowie Rechaba, którzy wina i sycery nie pili, którzy przebywali w namiotach, którzy głosem Bożym są przez Jeremiasza chwaleni”[75].

Przykładem mogą być niektórzy starotestamentalni prorocy: Mojżesz i Eliasz. Każdy z nich prowadził specyficzny styl życia różniący się od innych. Mojżesz wędrował 40 lat przez pustynię. Dlatego też Filon Aleksandryjski uważał go za typ króla i filozofa, ustawodawcy, arcykapłana i proroka[76]. Grzegorz z Nyssy natomiast dostrzegał w historii życia Mojżesza alegorię mistycznej wędrówki duszy, czyli oczyszczenie z życia cielesnego, oświecenie i bliskość tajemnicy Istoty nieosiągalnej[77]. Za prekursora życia monastycznego można uznać także proroka Eliasza – typ biedaka i samotnika, który wyszedł z miejsc pustynnych, aby przekazać słowa Boga królowi Achabowi (por. 1 Krl 18,17).

Przykładem stylu życia zwanego monastycznym, może być także św. Jan Chrzciciel, który nawoływał do nawrócenia, prostowania ścieżek przed nadejściem Pana, on był głosem wołającym na pustyni (por. Mk 1,2-3). Sam zaś prowadził bardzo surowy tryb życia: nosił odzienie z sierści wielbłądziej, pas skórzany około bioder, żywił się miodem leśnym i szarańczą (por. Mk 1,4-6).

Propagowanie życia samotnego stało się także widoczne w nauczaniu św. Pawła, którego życie było często pasmem wyrzeczeń (por. Flp 4,12) i różnego rodzaju niedostatków, takich jak głód i pragnienie (por. 1 Kor 4,11; 2 Kor 11,27).

---

[75] Św. Hieronim, *List 58,5*, w: Św. Hieronim, *Listy*, t. I, przełożył i przedmową zaopatrzył ks. Jan Czuj, Warszawa 1952.

[76] Por. Filon Aleksandryjski, *O życiu Mojżesza 22*; *Questiones in Exodus*.

[77] Por. Św. Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*.

Znosił posty, brak odzieży i zimno (por. 1 Kor 4,11; 2 Kor 11,27), podejmował pracę, by zapewnić sobie niezależność (por. Kol 1,29).

Najważniejszym jednak i największym wzorem życia monastycznego był Pan Jezus, który w słowach: *Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski* (Mt 5,48), wzywał swoich uczniów i naśladowców do prowadzenia prawdziwie twardego i wymagającego życia. Aby wypełnić te słowa Chrystusa, należało porzucić najbliższych sobie ludzi: ojca i matkę, sprzedać posiadany majątek, aby móc go rozdać najbardziej potrzebującym, wreszcie służyć Chrystusowi i tylko Chrystusowi. Taki też styl życia dostrzec będzie można w postępowaniu pustelników, którzy wpatrzeni byli w przykład Chrystusa ubogiego, wyrzekającego się wszystkich i wszystkiego, modlącego się, cierpiącego, poświęcającego się za wszystkich aż do śmierci męczeńskiej.

3. Sposób życia pierwszych anachoretów

Ludzie prowadzący życie monastyczne nazywali się anachoretami (od greckiego słowa *anachoreto* – oddalam się), eremitami (gr. *eremon* – pustynia) lub też mnichami (gr. *monachos* – pojedynczy). Najstarsze ślady takiego życia znaleźć można w Egipcie. Rozwój tej formy życia w tym właśnie kraju nie był przypadkowy. Tutaj bowiem znajdowało się słynne miasto Aleksandria, założone przez Aleksandra Wielkiego. Była ona stolicą prowincji i drugim co do wielkości miastem cesarstwa rzymskiego, stała się też bardzo ważnym centrum, z którego rozchodziło się chrześcijaństwo po całym Egipcie i sąsiednich krajach. Doskonałe położenie geograficzne, znaczenie naukowe, gospodarcze i polityczne Aleksandrii, a także stosunkowo wysoki procent obecnych tutaj chrześcijan, tradycje o apostolskim pochodzeniu biskupstwa, założenie podstawowej bazy misyjnej dla chrystianizacji Egiptu oraz rozległa działalność wybitnych biskupów i teologów aleksandryjskich[78], umożliwiła rozwój życia monastycznego na terenach Egiptu. On też stał się pierwszym miejscem praktykowania takiej formy ascezy. Jakie były przyczyny udawania się na pustynię, by tam realizować wezwanie Chrystusa: *Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski* (Mt 5,48)? Było ich na pewno kilka.

Jeden z powodów można z pewnością nazwać społecznym. Chodziło o ucieczkę na pustynię, by przetrwać trudną sytuację ekonomiczną panującą w imperium rzymskim. Ludziom narzucano bowiem bardzo wysokie świadczenia finansowe, by utrzymać w ten sposób, między innymi liczną armię. Chroniono się także na pustynię, by uniknąć nieprzyjemnego obowiązku odbywania służby wojskowej.

[78] Por. B. Kumor, *Aleksandria*, EK, t. 1, kol. 342.

Tutaj uciekali także chrześcijanie przed prześladowaniami ze strony władców rzymskich. Należy bowiem zaznaczyć, że prześladowania były szczególnie okrutne w Egipcie na przełomie IV i V wieku.

Można mówić także o powodach natury religijnej. Wskutek wolności Kościoła, pewnego zsekularyzowania życia chrześcijan, jawiła się potrzeba prowadzenia nowej formy pobożności, opartej na wyrzeczeniu, odejściu od tego, co światowe, przyjęciu stylu życia Chrystusa zgodnie ze wskazaniami zawartymi w Jego nauce. W świecie ogarniętym przez materializm, swobodny obyczajowo styl życia, istniał swoisty głód Boga polegający na radykalnym traktowaniu Ewangelii i postaw religijnych. Miały one bowiem przynieść człowiekowi prawdziwą nadzieję i zbawienie.

Anachoreci udający się na pustynię to najczęściej ludność pochodząca ze wsi. Działo się tak zarówno w Egipcie, jak i w Palestynie, Syrii oraz Italii. Byli to przeważnie chłopi, pasterze, wielbłądnicy, ale zdarzali się także rozbójnicy, jak na przykład Mojżesz Nubijczyk, prostytutki czy też ludzie pracujący w cyrku. Wśród anachoretów spotykamy także właścicieli majątków ziemskich, kupców, lekarzy, urzędników (na przykład Arseniusza, który wychowywał dzieci cesarza Teodozjusza Wielkiego, porzucił jednak karierę i udał się na pustynię; Theodas władał trzema językami: greckim, łacińskim i koptyjskim), intelektualistów (Ewagriusz Pontyjski). Brakuje natomiast informacji o ludziach pochodzących z niższych warstw miejskich, chociażby ulicznych handlarzy. Nie znamy niestety powodów, dla których ta grupa społeczna nie wiązała swojego życia z pustynią. Różne pochodzenie społeczne anachoretów miało ogromne znaczenie, ponieważ wykształceni pustelnicy wzbogacali duchowość prostych pustelników, nadając ich pobożności wyższe formy. Ludzie, którzy udawali się na pustynię byli najczęściej nieżonaci, chociaż zdarzali się wśród nich także ludzie posiadający rodziny. W ich przypadku obranie takiego sposobu życia stawało się możliwe za obopólną zgodą. Większość anachoretów stanowili mężczyźni, zdarzało się również, że pustelnicze życie obierały kobiety. Nie mogły jednak podejmować takich samych form życia ascetycznego, jak mężczyźni, ponieważ inna była ich sytuacja w ówczesnym społeczeństwie. Dlatego też w wielkich skupiskach anachoretów (Nitria i Sketis) brakowało kobiet, co było zupełnie zrozumiałe. Wśród mnichów istniało bowiem przekonanie, że prawdziwy anachoreta powinien zerwać wszelkie kontakty z kobietami. Jeżeli podejmowały pogłębione życie wewnętrzne, czyniły to najczęściej w luźnych, pobożnych, miejskich wspólnotach. Być może dzięki temu, w rozwijającym się ruchu monastycznym, bardzo szybko powstawały klasztory żeńskie, ponieważ miały swoiste pierwowzory w takich właśnie formach życia.

Ludzie udający się na pustynię mieszkali w różnego rodzaju budowlach. W pierwszym rzędzie były to pomieszczenia naturalne: groty skalne, wnęki po

kamieniołomach, opuszczone świątynie pogańskie i forty wojskowe, puste grobowce. Przy braku tego rodzaju budowli budowano niskie cele: wykonane były najczęściej z cegły piaskowej (wycinano ją ze sprasowanych, głębokich warstw piasku) lub też kamienia zlepionego błotem, za dach używano plecione gałęzie i liście palmowe, w ścianach znajdował się jeden lub dwa otwory, by zapewnić naturalną wentylację[79].

Mieszkanie anachorety składało się z dwóch pomieszczeń: sypialni i miejsca dla modlitwy. Wyposażenie celi mnicha było bardzo różne, zależało ono w dużej mierze od rodzaju mieszkania. W grobowcach lub jaskiniach było dużo przestrzeni i wykorzystywano w naturalnie wyżłobionych ścianach skalnych miejsca na półki, różnego rodzaju schowki, ławy do spania i siedzenia. Inaczej było w celach budowanych, do spania służyły maty lub skóry. Oprócz tego w celach mnichów znajdowały się naczynia z wodą potrzebne do picia lub też służyły do moczenia liści palmowych. Istniały także paleniska do gotowania posiłków (rodzaj kuchni). Całe kolonie czy też zespoły budowli pustelników nazywano *monasterionem*, czyli klasztorem. Nie można ich oczywiście mylić z późniejszymi klasztorami, w których mieszkała wspólnota mnichów lub mniszek. *Monasterion* tworzyło kilka lub kilkanaście pustelni, które, według zalecenia św. Antoniego, powinny być od siebie oddalone 12 mil. Nie zawsze jednak udawało się zachować taki odstęp, najczęściej odległość wynosiła kilka lub kilkanaście metrów, bywały też sytuacje, kiedy cele bardzo blisko ze sobą sąsiadowały. Z takimi przypadkami mamy najczęściej do czynienia, kiedy za mieszkania wykorzystywano naturalne budowle. W przypadku natomiast wznoszonych cel można było zachować zalecane odległości. Cela anachorety otoczona była murem, wysokim w przypadku blisko znajdujących się obok siebie mieszkań, był tam również mały ogródek warzywny. Anachoreci, chociaż prowadzili samotne życie, mieszkali często ze swymi uczniami i wzajemnie sobie pomagali. Pustelnicy, zwani również Abba (ojcami), słowem i własnym przykładem wprowadzali młodych adeptów w trudny świat życia anachorety, uczniowie zaś służyli im w codziennych sprawach, potrzebni zaś byli zwłaszcza w chorobie lub też w sędziwym wieku.

Podstawą życia każdego anachorety były oczywiście dwa elementy, dzięki którym dążyli do doskonałości i próbowali naśladować Chrystusa. Chodziło tutaj o modlitwę i pracę. W przypadku modlitwy starano się, by nigdy nie ustawała, nawet w czasie pracy. Jej forma była bardzo różna, często zależała od poziomu wykształcenia anachorety. Analfabeci uczyli się na pamięć całych partii Pisma świętego i w ten sposób mogli je ustawicznie powtarzać (zwłaszcza Psalmy, któ-

[79] W późniejszych wiekach posługiwano się bardziej wyszukanymi materiałami budowlanymi. Dokładniejsze informacje na ten temat zob. M. Kanior, dz. cyt., s. 48-49.

rymi każdego dnia modlił się mnich). Ten, kto umiał czytać i pisać, posługiwał się tekstami biblijnymi w celu ich rozważania, medytowania i kontemplowania. Wynika z tego, że niezależnie od wykształcenia, podstawą modlitwy każdego anachorety było Pismo święte. Jego powtarzanie półgłosem, także w czasie wykonywanej pracy, było codziennym zajęciem mnicha.

Ogromną wagę, oprócz modlitwy, przywiązywano także do pracy, która pomagała anachorecie wyrobić się wewnętrznie, stanowiła środek jego utrzymania oraz pozwalała na dawanie jałmużny, której domagał się Chrystus od swoich uczniów. Codzienna praca mnicha była bardzo prosta i monotonna. Polegała ona na pleceniu lin, koszy i mat z trzciny i włókien roślinnych. Innym zajęciem było także uprawianie warzyw w założonych przy celach ogródkach. Mnisi pomagali również w pracach żniwnych, dzięki czemu otrzymywali potrzebne zboże do wypieku chleba. Niekiedy przepisywano i oprawiano księgi, praca ta należała jednak do bardzo rzadkich. Wytworzone przez anachoretów koszyki, maty i liny sprzedawano, dzięki czemu zdobywali środki na utrzymanie i mogli udzielać jałmużnę potrzebującym.

Pożywienie mnichów było bardzo skromne. Stanowił go zazwyczaj jeden posiłek spożywany o godz. 15.00. Składał się najczęściej z chleba lub placków jęczmiennych, kaszy, jarzyn, owoców. Nie jedzono mięsa, rzadko pito wino, raczej wodę, często słoną lub zastałą w naczyniach, aby bardziej się umartwić. Często jednak stosowano posty, zwłaszcza po odwiedzinach współbraci, kiedy starano się ich przyjąć bardzo serdecznie, nawet z odrobiną wina. Asceza anachoretów dotyczyła zatem nie tylko ducha, ale także ciała i przejawiała się w minimalnym przyjmowaniu pokarmów oraz odmawianiu sobie snu.

Należy jeszcze powiedzieć kilka słów na temat duchowości anachoretów, którą wypracowywali przez prowadzenie twardego życia i wielu stawianych sobie wymagań. Ideałem życia monastycznego były takie elementy, jak: samotność, asceza i kontemplacja. Chociaż każdy mnich zdany był na własne siły, mieszkał i żywił się jak chciał, poddawał się pobożnym praktykom według własnego uznania, nie był uzależniony od żadnych przepisów i przełożonych, to jednak wszystkie wspomniane ćwiczenia prowadziły go do naśladowania i upodobnienia się do Chrystusa. Spróbujmy wskazać na kilka istotnych wartości, które w praktykowanej ascezie i życiu duchowym anachorety odgrywały niezmierną rolę.

Pierwszą z nich była zapewne pustynia – miejsce szczególne, posiadające swoją głęboką wymowę. Obranie przez anachoretę pustyni wiązało się najpierw z postaciami biblijnymi. Przykładem może być Abraham i Mojżesz wędrujący przez pustynię do Ziemi Obiecanej, dalej starotestamentalny prorok Eliasz i Jan Chrzciciel, którzy wszystko porzucili i przebywali na pustyni, w końcu sam Chrystus, który publiczną działalność poprzedził czterdziestodniowym postem, modlitwą i zmaganiem się z szatanem właśnie na pustyni. Miejsce to wiązało się

także, podobnie jak w przypadku wędrujących Izraelitów i Chrystusa, z różnego rodzaju niebezpieczeństwami, pokusami i walką. Pusta i spalona bowiem pustynia uchodziła za królestwo szatana, w którym anachoreta usiłował poprzez różnego rodzaju praktyki pokutne, a zwłaszcza przez pokutę, umartwienia i pokorę, walczyć z mieszkającym na niej szatanem. To zmaganie się bywało niekiedy bardzo trudne, o czym wspominają apoftegmaty Ojców Pustyni, konieczne jednak, by osiągnąć doskonałość.

Ogromne znaczenie w ascezie praktykowanej przez eremitów było „słowo starca". Kiedy używamy tego zwrotu, nie należy kojarzyć go sobie z wiekiem, co raczej z doświadczeniem życiowym i duchowym. Takimi starcami byli Ojcowie Pustyni dla tych, którzy rozpoczynali drogę życia pustelniczego. Starcy uważani byli za „nosicieli Boga" lub też „nosicieli Ducha" (gr. *pneumatophoroi*). Uczniowie pragnęli usłyszeć mądre pouczenie od doświadczonego już anachorety. Nie zawsze chodziło o słowo, niekiedy była to lekcja pokory, milczenia, pobożności. Kiedy jednak padało jakieś słowo starca, wówczas przyjmowano je jako słowo samego Boga, które należy przechowywać w swoim sercu i je wypełniać.

Ważne miejsce w duchowości anachorety zajmowała „hesychia". Chodziło tutaj o wyciszenie w sobie tego wszystkiego, co pochodzi ze świata: pokusy w postaci pychy, nieczystości i wszelkich pragnień związanych z chęcią powrotu do świata. Często mnich musiał podejmować okrutną wręcz walkę ze swoim przeciwnikiem szatanem. Drogą do osiągnięcia hesychi były także podejmowane posty i umartwienia ciała, które sprawiały, że mnich potrafił opanować w ten sposób chęć nasycenia swojego żołądka oraz swój język od tego, by być gadatliwym. Do hesychi prowadziło także ubóstwo materialne. Wyrażało się ono w tym, że anachoreta, jeżeli coś posiadał, to bardzo niewiele, jego zaś strojem było zgrzebne, codzienne odzienie chłopa egipskiego, do tego stopnia ubogie, że jeżeliby się je zgubiło, nikt by go nie podniósł. Hesychia to także, a może przede wszystkim, nieustanne ćwiczenie się w pokorze, która polegała na bezwzględnym posłuszeństwie i wyrzeczeniu się własnej woli. Dzięki niej możliwa była walka z szatanem i pokonanie go.

Bardzo ważne znaczenie w ascezie mnicha odgrywało także dążenie do świętości, które polegało na ucieczce od świata i praktykowaniu wszystkich wyżej wspomnianych form duchowości chrześcijańskiej[80].

Przykładem najstarszego anachorety był św. Antoni, nazywany często „ojcem mnichów", zarówno wschodnich, jak i zachodnich.

[80] Dokładne opracowanie życia codziennego Ojców pustyni i ich duchowości zob. M. Starowieyski, *Wstęp*, w: *Księga Starców*, Kraków 1983, s. 17-34.

4. Od anachoretyzmu do cenobityzmu

Drugą formą życia monastycznego, która zrodziła się także na pustyni, był cenobityzm (gr. *koinobion* – życie wspólne). Polegał on, ogólnie mówiąc, na prowadzeniu wspólnotowego życia mniszego. Jego propagatorem i zarazem inicjatorem stał się Pachomiusz, który początkowo wiódł życie anachorety, później zaś zmienił całkowicie stosunek do tej formy monastycyzmu. Owocem cenobityzmu stały się klasztory zakładane dla mnichów i mniszek, w których także starano się osiągać doskonałość i naśladować Chrystusa. Różnica pomiędzy życiem anachorety a cenobity była zasadnicza. Pierwsi usiłowali dążyć do ideału w pojedynkę, drudzy zaś we wspólnocie. Nie można oczywiście oceniać negatywnie anachoretów, a zwłaszcza stosować do nich dzisiejszej miary oceny, ponieważ takie było wówczas rozumienie doskonałości i obranie Chrystusowej drogi. Ich życie było niewątpliwie trudne. Codzienną walkę podejmowali często w samotności. Surowy tryb i sposób życia, ustawiczne odmawianie sobie pokarmów, posty, pokuty, wszystko to w pojedynkę trudno było nieraz podjąć i sprostać wyznaczonym celom.

W związku z tym, że cenobityzm skupiał pewną liczbę mnichów lub mniszek, potrzeba było określić zasady ich życia. Dzięki temu powstawały reguły zakonne, czyli pisane prawo dla konkretnej wspólnoty, które organizowało jej życie. Posiadamy wiele reguł zakonnych, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Wiele przepisów jest bardzo podobnych do siebie, jedne są bardziej rozbudowane i mogą pasować do wielu istniejących wówczas wspólnot, inne zaś stworzone zostały wyłącznie dla określonej grupy mnichów lub mniszek. Wszystkie reguły posiadały niezmiernie ważną cechę, mianowicie wskazują, że każdy z przepisów potrzebny jest do osiągnięcia doskonałości. Nie są to zatem tylko i wyłącznie normy porządkujące codzienne życie, gdzie jest grupa ludzi o odmiennych charakterach, ale zmierzają one przede wszystkim do duchowego uformowania człowieka, dzięki któremu jest on w stanie naśladować Chrystusa. Niezmiernie ważne jest zatem spojrzenie na każdą z reguł jako na drogowskaz, który pokazuje mnichowi i mniszce drogę. Mamy więc do czynienia z konkretnymi radami ewangelicznymi, których wypełnienia domaga się reguła, ale także kładzie się nacisk na znaczenie modlitwy oraz pracy w klasztorze oraz na duchowe znaczenie poszczególnych przepisów związanych z ubiorem, funkcjami czy też pożywieniem. Wszystko jest zatem dokładnie przemyślane, ważne, logiczne, gdyż służy jednemu celowi: uświęceniu i osiągnięciu doskonałego życia we wspólnocie ludzi, którzy postanowili obrać podobną formę życia.

Poszczególne reguły powstawały w różnych środowiskach. Najstarsza wyszła spod pióra Pachomiusza i stała się reprezentatywna dla środowiska wschodniego, a dokładnie egipskiego. Z tego też kręgu (egipskiego) wymienić należy dzieła

kapłana Jana Kasjana – pochodzącego z Marsylii, ale działającego w Egipcie. Na Wschodzie, dokładnie w Kapadocji (Azja Mniejsza), ogromne znaczenie wywarły dwie reguły św. Bazylego Wielkiego. W świecie zachodnim wymienić można regułę św. Augustyna (Afryka Północna) oraz reguły galijskie, które powstawały dzięki silnemu centrum monastycznemu w Lerynie (wyspa koło Cannes). Na szczególną uwagę zasługują w tym środowisku reguły św. Cezarego z Arles. Obok Galii na Zachodzie rozwijał się także monastycyzm w Italii. Tutaj powstała reguła św. Benedykta. W Irlandii działał św. Kolumban (VII wiek), w Hiszpanii natomiast Leander z Sewilli i jego brat Izydor z Sewilli.

Z przedstawionego studium historycznego na temat genezy życia zakonnego wynika, że droga do wspólnot mniszych, zarówno żeńskich, jak i męskich, była dosyć długa. Proces ten rozpoczął się od pragnienia poszczególnych osób do życia we wstrzemięźliwości, później zaś powstała bardziej już usystematyzowana forma ascezy nazwana dziewictwem. Dało to początek odizolowania się od świata i podjęcia ogromnych wyrzeczeń przez ludzi zwanych eremitami lub anachoretami. W końcu zaczęły tworzyć się wspólnoty mnichów i mniszek, coraz lepiej zorganizowane, które posiadały swoją regułę. Niezależnie jednak od tego, jaka forma ascezy istniała w historii Kościoła, zawsze chodziło o naśladowanie Chrystusa i upodobnienie się do Niego poprzez osiągnięcie doskonałości chrześcijańskiej.

Wydaje się, że dzisiejszym różnorodnym i tak licznym wspólnotom zakonnym potrzeba powrotu do źródeł, do początków, z których zrodziła się ich forma życia. Nie chodzi tutaj tylko o wiedzę historyczną czy teologiczną, ile raczej o odnowę duchową, którą można osiągnąć poprzez przypomnienie sobie istoty i celu swojego powołania chrześcijańskiego i zakonnego.

Ks. Marek PYC

Studia Gnesnensia
Tom XX (2006) 105–112

„PAN GO PODŹWIGNIE" (JK 5,15) SPOTKANIE Z CHRYSTUSEM W SAKRAMENCIE CHORYCH

Sakramentalne namaszczenie chorych osadzone jest w nurcie wielkich dzieł Bożych dokonanych w historii zbawienia. Istotną rolę odgrywa w nim wcielony Syn Boży, Jezus Chrystus. W Starym Testamencie narasta oczekiwanie na Mesjasza, dzięki któremu zostanie pokonane zło, a choroba i cierpienie przezwyciężone. W Nim zrealizuje się proroctwo o słudze Jahwe: „On wziął na siebie nasze słabości i nosił nasze choroby" (Mt 8,16-17). Jako cierpiący sługa obarczy się naszym cierpieniem, a my znajdziemy uzdrowienie w jego ranach (Iz 53,4-5)[1].

1. Misja Jezusa Chrystusa a cierpienie

W tajemnicy wcielenia Syn Boży wchodzi w historię, solidarnie włączając się w nurt ludzkiej niedoli i cierpienia. On staje się człowiekiem, aby poprzez swoje życie, mękę, śmierć i zmartwychwstanie uwolnić ludzi od grzechu, cierpienia, chorób i śmierci oraz obdarować ich życiem wiecznym. „Bóg, Pan choroby i śmierci, dał nam w Jezusie Chrystusie lekarza, który sam jest życiem"[2]. We wcielonym Synu Bożym objawia się Ojciec angażujący się po stronie stworzenia potrzebującego Jego pomocy. Chrystus jest wcieleniem aktywności Ojca, który nie pozostaje obojętny wobec ludzkiego dramatu cierpienia.

Sens sakramentu namaszczenia chorych staje się bardziej zrozumiały w kontekście postawy Jezusa wobec chorych i cierpiących. To właśnie oni zajmowali w Jego misji miejsce uprzywilejowane. Wypełniając swoje ziemskie posłannictwo Zbawiciel okazywał im szczególną miłość i współczucie. „Przeszedł On dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła" (Dz 10,38). Często wkładał na nich ręce, aby swą boską mocą przywrócić im zdrowie. Ewan-

[1] Por. C. Rocchetta, *I sacramenti della fede. Saggio di teologia biblica dei sacramenti come «eventi di salvezza» nel tempo della Chiesa*. Vol. 2: *Sacramentaria biblica speciale*, Bologna 1997, 198-199.

[2] Wspólne wypowiedzi Ekumenicznej Grupy Roboczej teologów ewangelickich i katolickich. Cyt. za: G. Koch, *Sakramentologia. Zbawienie przez sakramenty*, Kraków 1999, 297.

gelia św. Mateusza daje świadectwo o Jezusie, który „obchodził całą Galileę..., lecząc wszelkie choroby i wszelkie słabości wśród ludu... Przynoszono więc do Niego wszystkich cierpiących, których dręczyły rozmaite choroby i dolegliwości, opętanych, epileptyków i paralityków, a On ich uzdrawiał" (4,23-24). Chorzy zawsze byli otoczeni Jego szczególną miłością posuniętą aż do utożsamienia się z nimi: „Byłem chory, a odwiedziliście mnie" (Mt 25,36)[3].

Sakrament chorych winien być widziany w kontekście uzdrowień dokonanych przez Jezusa w czasie Jego ziemskiej misji. Spotkania z chorymi stają się dla Niego okazją przywrócenia im zdrowia. Uzdrowienia charakteryzują od początku Jego posłannictwo, stanowiąc istotną część dokonanych przez Niego cudownych znaków[4]. Są one zapowiedzianymi przez proroków znakami zainicjowanego w Nim zbawienia: „Idźcie i oznajmijcie Janowi to, co słyszycie i na co patrzycie: niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się ewangelię. A błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi" (Mt 11, 4-6; por. Iz 35,5-6). Znaki te potwierdzają nadejście królestwa Bożego, w którym cierpienie, choroba i śmierć zostaną ostatecznie przezwyciężone[5]. Stanowią one zapowiedź wydarzenia bardziej radykalnego, jakim będzie Jego paschalne zwycięstwo nad grzechem i śmiercią. Jeszcze w czasie trwania Jego ziemskiej misji powierza swym uczniom troskę o chorych, dając im udział w swoim posłannictwie (Mt 10,7-8). Rozesłani przez Niego uczniowie „wielu chorych namaszczali olejem i uzdrawiali" (Mk 6,13).

Fenomen cierpienia nie był dla Jezusa zjawiskiem nieznanym. W opisach męki ewangeliści ukazują znoszone przez Niego katusze fizyczne i duchowe. By uwolnić ludzi od słabości i chorób, sam bierze je na siebie. Uczestniczy w cierpieniach ludzkości, aby móc ostatecznie zatryumfować nad złem. Z kart ewangelii wyłania się postać Jezusa, który jest nie tylko lekarzem chorych, lecz także bratem współcierpiącym z nimi i w nich. Kluczowe znaczenie ma Jego solidarność z cierpiącymi, polegająca na zastępczym cierpieniu za nich. On sam włącza się w niedole ludzkiej egzystencji naznaczonej piętnem choroby

[3] Por. B. Mokrzycki, *Kościół w oczyszczeniu*, Warszawa 1986, 243.

[4] Por. J. Feiner, *La malattia e il sacramento della preghiera dell'unzione*, w: J. Feiner – M. Löhrer (red.), *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*. Vol. 10: *Il tempo intermedio e il compimento della storia della salvezza. La via dell'uomo redento nel tempo intermedio*, Brescia 1978, 596-597; C. Rocchetta, *I sacramenti della fede*, 191.

[5] Por. W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*. Tom 2, Lublin 1987, 353; A. Skowronek, *Sakramenty wiary. Spotkania z Chrystusem w Kościele. W profilu ekumenicznym*. Tom 4: *Chorzy i ich sakrament*, Włocławek 1997, 76.

i cierpienia. O solidarności z cierpiącymi mówi List do Hebrajczyków, ukazując Jezusa jako sprawcę pojednania między Bogiem i człowiekiem: „Przystało bowiem Temu, dla którego wszystko i przez którego wszystko, który wielu synów do chwały doprowadza, aby przewodnika ich zbawienia udoskonalił przez cierpienie" (Hbr 2,10). Ten wymiar cierpienia znaczy sobą całość egzystencji Jezusa[6]. W swoim przepowiadaniu nie obiecuje On uczniom życia na tym świecie pozbawionego cierpienia, wręcz przeciwnie, mówi: „Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za Mną, nie jest Mnie godzien" (Mt 10,38; Łk 14,27). Cierpiąc w doświadczeniu skrajnego opuszczenia, z pełną uległością i ufnością składa swój los w ręce Ojca. Naśladować Jezusa, to wejść na Jego drogę, nawet jeśli może ona oznaczać cierpienie i śmierć[7].

2. Namaszczenie „w imię Pana"

Tak charakterystyczna dla ziemskiej misji Jezusa troska o cierpiących znalazła swoje przedłużenie w ustanowionym przez Niego sakramencie namaszczenia chorych. Zwyczaj nakładania rąk i namaszczania chorych był szeroko rozpowszechniony już we wczesnym chrześcijaństwie. Świadczy o tym klasyczny tekst z Listu św. Jakuba: „Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana. A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie, a jeśliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone" (5,14-15). Uwielbiony Pan pozostaje obecny w Kościele umacniając, uzdrawiając i zbawiając chorych darem sakramentalnego namaszczenia. To On ocala i podnosi. W tym sakramencie poprzez namaszczenie i towarzyszącą mu modlitwę Kościół poleca chorych cierpiącemu i uwielbionemu Panu, aby ich podźwignął i obdarował zbawieniem. Wzywa ich zarazem, by złączyli swoje cierpienie z męką i śmiercią Chrystusa dla dobra całego ludu Bożego (KK 11). Sakrament chorych stanowi zbawcze działanie uwielbionego Pana w Kościele, uobecniając gesty spełniane przez Niego nad chorymi w czasie Jego ziemskiej misji[8].

Sakramentalne namaszczenie chorych jest zbawczym aktem zmartwychwstałego Pana. On też pozostaje w tym sakramencie pierwszym szafarzem. Zarówno namaszczenie, jak i towarzysząca mu modlitwa celebrowane są przez kapłanów w imię Pana, to znaczy z wezwaniem Jego imienia, Jego mocą, na Jego polecenie, z Jego upoważnienia, zgodnie z wolą Pana, z powołaniem się na Niego, czy też na mocy Jego dzieła odkupienia. Skuteczność tego sakramentu płynie

[6] Por. A. Skowronek, *Chorzy i ich sakrament*, 39-40.
[7] Por. J. Feiner, *La malattia e il sacramento della preghiera dell'unzione*, 598-599.
[8] Por. C. Rocchetta, *I sacramenti della fede*, 191-192.223.

z potęgi imienia uwielbionego Pana. Wyrażenie „w imię Pana" oznacza przywołanie skutecznej obecności Chrystusa, który w tym sakramencie działa[9].

Namaszczenie olejem stanowi gest zbawczy, będący znakiem przyjścia Chrystusa, oczekiwanego Mesjasza. To On jest lekarzem ciał i dusz, jak to potwierdzają Jego cuda. Przyjmując na siebie nasze choroby i słabości, jest On w stanie je uleczyć i nadać im zbawczego znaczenia. Pomazanie olejem wskazuje na zespolenie z cierpiącym i zmartwychwstałym Chrystusem. Dokonuje się ono w imię tego, który umarł, lecz zmartwychwstał, a teraz zasiada po prawicy Ojca. Sam Pan staje się obecny i namaszcza chorego, by udzielić mu owoców swego paschalnego dzieła. To On dźwiga chorego, i to zarówno w sensie fizycznego zdrowia, jak i duchowego odrodzenia. Namaszczenie stanowi dla cierpiącego pomoc w zaakceptowaniu i przeżywaniu z wiarą choroby, jeśli zaś nadeszła dla niego godzina przejścia z tego świata do Ojca, umacnia go i oczyszcza w perspektywie chwalebnego zmartwychwstania[10].

Towarzysząca namaszczeniu modlitwa wiary jest skutecznym słowem łaski, jakie Chrystus wypowiada w Kościele wobec chorego. Jest to łaska, która pozwala człowiekowi sprostać chorobie i tę sytuację uświęca[11]. To Pan zbawia chorego i podźwignie go, a jeśli popełnił grzechy, będą mu przebaczone. Bez pomocy łaski choroba mogłaby doprowadzić do egoistycznego zamknięcia w sobie i buntu przeciw Bożej opatrzności, a nawet rozpaczy. W tej sytuacji konieczny jest dar umocnienia, wyzwolenia i uświęcenia ze strony Pana. Modlitwa pełna wiary staje się dla chorego ratunkiem. Poprzez sakramentalne namaszczenie zmartwychwstały Pan dokonuje w życiu chorego cudów swojej łaski, przynosząc mu ocalenie i podźwignięcie[12].

Sakrament namaszczenia chorych jest osobistym spotkaniem z Chrystusem. On, który w swoim ziemskim życiu wielokrotnie odwiedzał chorych, spotykał się z nimi i ich uzdrawiał, sam czyni się obecnym wobec chorego w geście sakramentalnego namaszczenia. Pan spotyka się z chorym człowiekiem jako Zbawiciel, który w osobie kapłana uśmierza jego cierpienia, umacnia go przez nałożenie rąk oraz dokonuje jego podźwignięcia. Bliskość Chrystusa obecnego w tym sakramencie okazuje się szczególnie uzasadniona w obliczu wewnętrznego

[9] Por. K. Rahner, *Sakramenty Kościoła*, Kraków 1997, 81-82; B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, 261; C. Rocchetta, *I sacramenti della fede*, 203; T. Schneider, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1990, 244; J. Stefański, *Sakrament chorych w dziejach i życiu Kościoła*, Gniezno 2000, 35.

[10] Por. C. Rocchetta, *I sacramenti della fede*, 201-204; G. Koch, *Sakramentologia. Zbawienie przez sakramenty*, 295.

[11] Por. K. Rahner, *Sakramenty Kościoła*, 88.

[12] Por. C. Rocchetta, *I sacramenti della fede*, 203-205; G. Koch, *Sakramentologia. Zbawienie przez sakramenty*, 283.

osamotnienia, jakie niesie ze sobą poważna choroba. Sakrament chorych to znak i gwarancja, że chory w chwili próby nie pozostaje sam, gdyż blisko niego jest Chrystus, który przebacza i odpuszcza grzechy, uświęca i zbawia. Można zatem powiedzieć, że sakramentalne namaszczenie jest spotkaniem z namaszczonym Duchem zmartwychwstałym Panem, który obficie wylewa na chorego Ducha Świętego w całym bogactwie Jego wielorakiej łaski. Udzielając choremu duchowej mocy zaprasza go do uczestnictwa nie tylko w swoich cierpieniach, lecz w całości tajemnicy paschalnej[13].

Skierowując się ku chorym z miłosierną miłością Chrystus oczekuje od nich odpowiedzi wiary i zaufania. Uzdrowienie jest niezasłużonym darem. W postawie Chrystusa objawia się miłość Boga w całej jej specyfice: Bóg nie kocha człowieka dlatego, iż jest on godny Jego miłości i na nią sobie zasłużył, wręcz przeciwnie, kocha go pomimo jego grzechów i niegodności[14]. Sakramentalne namaszczenie zakłada wiarę chorego w moc i obecność Chrystusa działającego w sakramencie. Jest ono znakiem bliskości Pana pozostającego przy chorym w każdej sytuacji, choćby najbardziej nawet dramatycznej.

3. Zanurzenie w paschalne misterium Chrystusa

Nie sposób zrozumieć sakramentu chorych bez pogłębionej refleksji nad misterium Jego zbawczego krzyża[15]. Sakramentalne namaszczenie stanowi przypomnienie i uobecnienie zbawczych cierpień Chrystusa. Dzięki dobrowolnie podjętej męce Zbawiciel wchodzi w szczególną bliskość z cierpiącym człowiekiem, przyjmując na siebie ludzkie cierpienie i doświadczając go aż po dramatyczną śmierć na krzyżu. Uczestniczy w cierpieniach ludzkości, by móc ostatecznie zatryumfować nad złem, które ją przygniata[16]. W sakramencie chorych Chrystus udziela łaski, którą sam wysłużył cierpiąc i konając na krzyżu. Uzdalnia chorego do akceptacji własnej choroby i łączenia przeżywanego cierpienia z Jego cierpieniami. Dzięki temu cierpienie staje się uczestnictwem w Jego zbawczym

[13] Por. J. Stefański, *Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II. Studium liturgiczno-teologiczne*, Poznań 1988, 176-177; C. Rocchetta, *I sacramenti della fede*, 191; G. Koch, *Sakramentologia. Zbawienie przez sakramenty*, 282; B. Nadolski, *Liturgika III*: *Sakramenty. Sakramentalia. Błogosławieństwa*, Poznań 1992, 153; P. De Letter, *Unzione degli infermi*, w: K. Rahner (red.), *Enciclopedia Teologica: Sacramentum Mundi*. Vol 8, Brescia 1977, 539.

[14] Por. J. Feiner, *La malattia e il sacramento della preghiera dell'unzione*, 598.

[15] Por. J. Stefański, *Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II*, 176.179.

[16] Por. J. Giblet – P. Grelot, *Choroba – uleczenie*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań – Warszawa 1982, 124.

dziele. Obecny w historii zmartwychwstały i uwielbiony Pan nadaje cierpieniu człowieka walor zbawczy.

Znaczenie sakramentu namaszczenia chorych odsłania się w pełni w świetle paschalnego misterium. Ludzkich cierpień i choroby nie sposób bowiem oddzielić od cierpień Chrystusa i Jego zmartwychwstania. To sakramentalne wydarzenie jest nie tylko zanurzeniem w cierpienie, ofiarę krzyża i śmierć Chrystusa, lecz nade wszystko w Jego zwycięskie zmartwychwstanie. Tajemnica krzyża staje się zrozumiała jedynie w perspektywie wielkanocnego poranka. W sakramencie chorych ujawnia się ciągłe napięcie, a zarazem zależność między śmiercią Chrystusa i Jego powstaniem z martwych. Tu też zamanifestowana zostaje skuteczność paschalnego wydarzenia. Sakrament ten czerpie bowiem swoją moc i skuteczność z tajemnicy zmartwychwstania[17].

Celem namaszczenia chorych jest zjednoczenie z umęczonym i wywyższonym Panem, który czyni cierpiącego uczestnikiem swojej śmierci i zmartwychwstania. Chory ma się upodobnić do ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa, który, poddając się całkowicie woli Ojca, przez mękę i śmierć osiągnął pełnię chwały nieba i zasiada po Jego prawicy. Otrzymuje zapewnienie o wierności Boga, który mocą Ducha Świętego wskrzesił Jezusa z martwych. Zjednoczenie z Chrystusem jest dla niego podźwignięciem i zbawieniem, a zarazem uczestnictwem w mocy Jego zmartwychwstania. Nadaje jego cierpieniu nową zbawczą orientację[18]. Sakrament namaszczenia chorych stanowi odbicie paschalnego misterium Pana w tych, którzy znajdują się w sytuacji ciężkiego cierpienia i choroby. Chodzi o celebrację, która ukazuje w chorym zbawczą skuteczność paschalnego misterium, uświęca go i pozwala zaakceptować chrześcijańską egzystencję w jego kondycji choroby. Namaszczenie jest znakiem definitywnego wszczepienia w Paschę Pana, który wlewa w serce chorego ufność, że poprzez udział w Jego cierpieniu i męce dostąpi uczestnictwa w Jego paschalnym zwycięstwie nad cierpieniem i śmiercią, a tym samym w chwale zmartwychwstania. Jeśli bowiem Chrystus zmartwychwstał, to nawet tak dramatyczne doświadczenia jak choroba, cierpienie i śmierć nabierają paschalnego sensu[19].

Uwielbiony Pan nadaje zbawczy sens naturalnemu przeznaczeniu człowieka ku śmierci, ukierunkowując całą jego egzystencję ku życiu wiecznemu. Sakrament ten wprowadza w paschalną radość płynącą z faktu, iż nasze doczesne,

[17] Por. J. Stefański, *Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II*, 174; C. Rocchetta, *I sacramenti della fede*, 192.

[18] Por. W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem*, 355; B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, 278-279.

[19] Por. C. Rocchetta, *I sacramenti della fede*, 205-208; J. Stefański, *Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II*, 176.

naznaczone cierpieniem życie zostanie ostatecznie przemienione mocą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Jako uczestnictwo w tajemnicy krzyża choroba nosi zarazem w sobie zadatek radości zmartwychwstania. Dlatego też sakramentalne namaszczenie jest przeniknięte klimatem nadziei i paschalnej radości[20].

Chrystus definitywnie zrywa ze starotestamentalną tradycją, która widziała chorobę i cierpienie jako karę za grzech konkretnego cierpiącego człowieka (J 9,1-3). Nowością jest Jego wizja cierpienia, choroby i śmierci ogarniętych dynamizmem historii zbawienia. Przyjmując na siebie ludzką śmiertelną kondycję i przychodząc na świat jako lekarz grzeszników, a zarazem podejmując się dzieła ekspiacji za grzechy, nadaje On cierpieniu nowe znaczenie. Nie tyle je usuwa, ile raczej przezwycięża nowością swego odkupieńczego dzieła. Dlatego też choroba przeżywana w jedności z Chrystusem nabiera zbawczej wartości[21]. Św. Paweł jest świadomy, że cierpienia jednoczą człowieka ze Zbawicielem: „Nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiało się w naszym ciele" (2 Kor 4,10). Choroba i towarzyszące jej cierpienie pozostają dla chrześcijanina okazją do naśladowania Jezusa i pójścia za Nim, łącząc własne cierpienia z Jego cierpieniami.

4. Integralność zbawczego daru

Chrystus nigdy nie zadowala się uzdrowieniem samego ciała. Swoją troską ogarnia całego człowieka. Jest to typowa biblijna wizja, ujmująca człowieka w jego integralnej całości[22]. W chorych, którzy pragną uzdrowienia, dostrzega Jezus człowieczeństwo, które potrzebuje zbawienia w sensie integralnym. Jego zbawcza aktywność dotyczy zarówno ciała jak i ducha. Uzdrowieniu fizycznemu towarzyszy zawsze uzdrowienie duchowe. Zbawienie ogarnia całego dotkniętego przez grzech człowieka w jego jedności ducha i ciała[23]. Uzdrowienia fizyczne są zarazem znakiem wyzwolenia z jarzma grzechu i szatana. Uzdrawianie chorych i wypędzanie złych duchów to dwa wymiary tej samej misji Odkupiciela. Dzieło Jezusa niesie zbawienie w sensie integralnym: wyzwolenie ciała i ducha od zła fizycznego i moralnego oraz zwycięstwo nad złem i grzechem[24].

Zbawienie, które jest darem niepodzielnym, ogarniającym całego człowieka, może mieć również wpływ na jego cielesne uzdrowienie. I choć Chrystus jawi

[20] Por. J. Stefański, *Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II*, 176.
[21] Por. C. Rocchetta, *I sacramenti della fede*, 192-193.197-199.
[22] Por. J. Stefański, *Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II*, 177; Tenże, *Sakrament chorych w dziejach i życiu Kościoła*, 29.
[23] Por. J. Feiner, *La malattia e il sacramento della preghiera dell'unzione*, 397; W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem*, 353.
[24] Por. C. Rocchetta, *I sacramenti della fede*, 198-199.

się w obrzędach przede wszystkim jako Zbawiciel, który poprzez sakramentalne namaszczenie udziela łask potrzebnych w przeżywaniu choroby, nie można wykluczyć ewentualności fizycznego wyzdrowienia jako efektu przyjętego sakramentu[25].

Sakrament chorych jest znakiem wskazującym na ostateczne przeznaczenie człowieka związane z paschalnym zwycięstwem w Chrystusie nad szatanem, grzechem, cierpieniem i śmiercią. Zapowiada on uczestnictwo cierpiącego człowieka w pełni życia zmartwychwstałego i uwielbionego Pana w wieczności[26]. To sakramentalne wydarzenie jest celebracją nadziei na ostateczne zwycięstwo nad chorobą i śmiercią. Namaszczenie chorych pozostaje ukierunkowane ku przyszłemu królestwu, którego ten sakrament jest zapowiedzią, obietnicą i zadatkiem[27]. Dokonane przez Jezusa cudowne uzdrowienia można natomiast rozumieć jako antycypację stanu doskonałości, którą odkupiona ludzkość osiągnie ostatecznie w królestwie Bożym[28].

Riassunto:

La nostra ricerca affronta la questione della dimensione cristologica dell'unzione degli infermi. Il significato di questo sacramento diventa comprensibile a partire dall'atteggiamento di Gesù nei confronti dei malati e dei sofferenti. Il fenomeno della sofferenza è presente anche nella vita di Gesù stesso che per la nostra salvezza ha sofferto fino alla morte sulla croce. Il suo impegno terrestre di fronte ai malati ha trovato il suo prolungamento nel sacramento dell'unzione degli infermi. Celebrata nel nome del Signore l'unzione è un atto salvifico del Cristo risorto. In questo sacramento il malato incontra il Signore misericordioso. L'unzione degli infermi significa l'immersione nel mistero pasquale di Cristo, unendo il malato a Cristo sofferente, alla sua croce, morte e risurrezione. L'attività di Cristo non si limita alla guarigione fisica del malato. Il Signore gli offre la salvezza in senso integrale, rendendolo partecipe della sua vittoria definitiva sulla sofferenza e sulla morte.

[25] Por. W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem*, 353-354; J. Stefański, *Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II*, 209.
[26] Por. J. Stefański, *Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II*, 179.194.
[27] Por. C. Rocchetta, *I sacramenti della fede*, 212.
[28] Por. J. Giblet – P. Grelot, *Choroba – uleczenie*, 124.

Ks. Grzegorz IWIŃSKI

Studia Gnesnensia
Tom XX (2006) 113–122

STAUROCENTRYCZNY WYMIAR ŻYCIA JEZUSA CHRYSTUSA. ANALIZA WYBRANYCH MYŚLI K. RAHNERA I H. URSA VON BALTHASARA

Tekst grecki Nowego Testamentu używa dwóch rzeczowników, które w języku polskim oddajemy przez słowo „krzyż". Jest to *stauros* oraz *ksylon*. Z pierwszym rzeczownikiem związane są także mające wspólny z nim rdzeń czasowniki: stauroo (powiesić, wbić na pal, ukrzyżować), *anastauroo* (ukrzyżować), *syn-stauroo* (współukrzyżować, ukrzyżować z). Rzeczowik *stauros* w grece klasycznej może przyjmować różne znaczenia. Ogólnie oznacza wszelki postawiony słup, pal, służący takim celom jak: odgrodzenie (Homer, Odyseja), fundament czy jako palisada. Odpowiednio do tego czasownik *stauroo* oznacza „wbijać pal, ogrodzić palami, budować palisadę". W Nowym Testamencie rzeczownik *stauros* tłumaczy się zawsze przez „krzyż". Przy czym słowo „krzyż" przyjmuje albo znaczenie dosłowne (narzędzie męki i śmierci) – tak jest w tekstach mówiących o męce Chrystusa na sposób zapowiedzi, jak i relacji, albo też znaczenie przenośne. Oznacza rzeczywistość, na której dokonało się wykonanie kary śmierci, oznaczać może i samo cierpienie Chrystusa, a także w znaczeniu szerszym jako „los Jezusa"[1].

List Apostolski *Tertio Millennio Adveniente* żyje odnowioną centralnością chrystologiczną: Chrystus jest „jedynym Pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludźmi" (n. 4); „Pan kosmosu, jest także Panem historii" (n. 5); „jest Panem czasu, jest jego początkiem i jego wypełnieniem" (n. 10). We wspomnianym Liście Apostolskim kilkakrotnie powraca myśl, iż chrześcijaństwo to religia poszukiwania człowieka przez Boga. Owo poszukiwanie dokonujące się wraz z grzesznym upadkiem człowieka, realizuje się poprzez ekonomię Starego Przymierza, by ostatecznie swą „widzialność" i pełnię wyrazić w osobie i dziele Jezusa Chrystusa. „Wcielenie Syna Bożego" świadczy o tym, że Bóg szuka człowieka. (...) Syn Boży stał się Człowiekiem, przyjął ciało ludzkie w łonie Dziewicy po to, ażeby złożyć siebie w pełni na Ofiarę Odkupienia. Religia Wcielenia jest religią Odkupienia świata poprzez Ofiarę Chrystusa. W tej Ofierze zawiera się zwycięstwo nad złem, nad grzechem, i nad samą śmiercią. Chrystus przyjmując śmierć na

[1] Por. R. Pindel. *Krzyż w Biblii – od narzędzia kary i znaku hańby do narzędzia zbawienia i sposobu naśladowania Chrystusa*. W: *Teologia Krzyża*. Pod redakcją Z. Kijasa. Kraków 1994, s. 13-26.

krzyżu, równocześnie objawia i daje życie, albowiem zmartwychwstaje" (TMA 7). Ziemska egzystencja Jezusa Chrystusa od momentu Wcielenia ukierunkowana jest ku tajemnicy paschalnej. Od wcielenia, a nawet od poczęcia aż po krzyż i zmartwychwstanie następuje jedno wydarzenie Chrystusa Odkupiciela[2]. „We wcieleniu Syna Bożego ludzkość i cały świat są już nieodwołalnie przyjęte przez Boga w ekonomię miłosierdzia i łaski. Do tego aktu zmierzały w prostej linii całe poprzedzające dzieje świata; cała jego przyszłość została już wówczas definitywnie «rozstrzygnięta» na rzecz zbawienia, jakkolwiek zbawienie to – już rzeczywiście zapoczątkowane – dopiero przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa miało otrzymać swą definitywną pełnię"[3]. Skoro więc w chrześcijaństwie należy permanentnie ożywiać wiarę i uwypuklać centralne miejsce Jezusa Chrystusa w życiu Kościoła i egzystencji ludzkiej, to trzeba nieustannego wysiłku, by „poznać prawdziwą tożsamość Chrystusa" (Tma 40). Niniejszy tekst jest próbą ukazania, iż wydarzenie Chrystusa posiada przede wszystkim pasyjny charakter i jest ukierunkowane staurocentrycznie. Pomocą w opracowaniu powyższego zagadnienia posłuży analiza wybranej, teologicznej myśli najpierw K. Rahnera, a następnie H. U. von Balthasara[4].

Słowo „przyjęło ciało zdolne do śmierci, aby je ofiarować za wszystkich"[5]. Niezwykła prostota tego stwierdzenia św. Atanazego uwypukla mocno, iż Syn Boży przyjmuje całe ludzkie życie, łącznie ze śmiercią i pogrzebem, właśnie po to, by otworzyć to życie na wieczność i ostateczność Bożą w krzyżu i zmartwychwstaniu, jednając ludzkość z Bogiem. Logika Wcielenia polega na tym, że Syn przyjmuje człowieczeństwo podległe śmierci będącej konsekwencją grzechu, by otworzyć je na Boga, wyzwalając je z grzechu i śmierci. Całe ziemskie życie Jezusa jest zasługujące i zbawcze, od pierwszego uderzenia, pulsu życia w łonie Maryi aż do „wykonało się" (J 19,30) połączonego z wylaniem Ducha na krzyżu. Całe Jego istnienie na różnych jego etapach, od ukrytego życia w Nazarecie po działalność publiczną w różnorakich jej formach, zmierza do „godziny" decydującej, godziny uwielbienia, w której dopełni się dzieło zbawienia (por. J 12,27).

Według Rahnera krzyż stanowi „szczytowy punkt" Chrystusowej misji w świecie. Właśnie dla tej „godziny" Syn Boży przyszedł na świat. Cała reszta Jego działalności podporządkowana jest śmierci na krzyżu: całe życie, wszystkie czyny i słowa mogą być właściwie interpretowane tylko z tej perspektywy.

[2] Por. Katecheza Jana Pawła II wygłoszona podczas audiencji generalnej 13.01.1988. *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*. Warszawa 1991, s. 157-160.
[3] W. Hryniewicz. *Wcielenie a misterium paschalne*. RTK 26: 1979 nr 2 s. 53-56.
[4] Por. T. Dola. *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*. Opole 1994.
[5] Św. Atanazy. *De Incarnatione*, 20.

Nawet męka poprzedzająca śmierć ma znaczenie drugorzędne. Bowiem to, co najważniejsze, dokonało się w śmierci[6].

Wskazuje na to już sam fakt narodzin Jezusa. Rahner analizuje go z perspektywy przyjścia na świat każdego człowieka. Boski Logos, przyjmując ludzką egzystencję podzielił los innych stworzeń i oddał się całkowicie do dyspozycji Boga Stwórcy. Zaakceptował ludzkie dzieje z wszystkimi ich dolegliwościami, wśród nich tą najdotkliwszą, jaką jest śmierć. W momencie narodzenia wcielony Logos rozpoczął swą wędrówkę ku śmierci i wszystko, co towarzyszyło Jego narodzinom zapowiadało ów koniec w całkowitej nędzy i bezsilności śmierci[7].

Krzyżową śmierć rozważa Rahner w kategoriach posłuszeństwa, objawienia miłości Boga oraz uwielbienia Ojca przez Syna. Decydują one o możliwości interpretowania krzyża Jezusa jako podstawowego wydarzenia w Jego misji. Bez nich haniebna śmierć na krzyżu może być postrzegana wyłącznie jako ostateczna katastrofa Jego życia i działalności.

Jeżeli na krzyż Chrystusa spojrzy się z perspektywy posłuszeństwa Syna względem Ojca, można w nim dostrzec życiowy akt o najgłębszym znaczeniu. Dzięki temu bowiem, że Jezus przyjmuje śmierć w duchu posłuszeństwa, pozbawia ją niszczącej mocy. Dobrowolnie przyjęta przez Jezusa postawa posłuszeństwa, Jego posłuszne poddanie się woli Ojca wymyka się ludzkiemu myśleniu i nie mieści się w wymiarach tylko ludzkich. Stykamy się tu – według Rahnera – z rzeczywistością mistyczną, której doświadczyć mógł jedynie sam Chrystus. Objawia się ona dla nas w sposób szczególny w momencie, w którym Chrystus nie skorzystał z pomocy zastępów anielskich, by uwolnić się z rąk oprawców, ponieważ w Jego przekonaniu inna była wola Ojca. Posłuszny tej woli, a niezrozumiały przez ludzi idzie dobrowolnie na śmierć opuszczony przez wszystkich, by właśnie dzięki tej posłusznej decyzji powrócić do Ojca. Posłuszeństwo Jezusa Ojcu sprawia więc – zdaniem Rahnera – że śmierć będąca w oczach ludzi katastrofą przemienia się w zwycięstwo[8].

Posłuszeństwo Jezusa względem Ojca w szczytowym akcie Jego życia, jakim był krzyż zawiera w sobie zgodę na całkowite opuszczenie i nieludzkie cierpienie: jest ono też zaakceptowaniem Boga, który okazuje się niepojęty w swych wyrokach. Podstawą Chrystusowego posłuszeństwa jest, według Rahnera, Jego bezgraniczna miłość względem Ojca. Tylko postawa miłości zdolna jest do zaakceptowania krzyża. Krzyż jest bowiem dla człowieka niezrozumiały: nie udaje się nam racjonalnie uzasadnić jego potrzeby. Decyzja Boga o konieczności krzyża, której nie da się do końca racjonalnie wytłumaczyć, domaga się od człowieka

[6] Schriften, I, 215n.
[7] Rechenschaft, 193.
[8] Tamże, 206.

miłości. Analizując działanie człowieka kierującego się miłością, Rahner stara się pokazać ostateczne motywy Chrystusowej drogi na krzyż, a z drugiej strony możliwości przyjęcia przez człowieka krzyża Chrystusa jako dzieła Boga.

W każdej prawdziwej miłości jest coś niepojętego. Ktoś, kto kocha, uwalnia się od siebie i czyni rzeczy niepojmowalne. Jednocześnie miłość jest jedynym aktem zakotwiczonym całkowicie w samej istocie człowieka, w którym rezygnuje on z siebie samego, by siebie prawdziwie odzyskać; w nim wypowiada człowiek swą istotę. Słuszna jest oczywiście troska człowieka o siebie samego wyrażająca się w miłości własnej. Jednakże człowiek tak naprawdę kocha siebie samego dopiero wtedy, gdy kocha Boga, a nie siebie; gdy chodzi boskimi, a nie własnymi drogami; gdy kocha Boga, który nie jest tylko jakąś metafizyczną abstrakcją i absolutną doskonałością, ale Bogiem żywym, który zdecydował o konieczności krzyża i śmierci. Przyjęcie Boga, którego istotą jest niepojętość, możliwe jest jedynie na drodze miłości. Dla Jezusa owa niepojętość Boga osiągnęła swój punkt szczytowy na krzyżu. Jej wyrazem jest śmiertelne wołanie: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?" (Mt 27,46). Śmierć ma dla Jezusa nie tylko wymiar biologiczny, ale jest doświadczeniem ciemności piekła. Nie oznacza to jednak – według Rahnera – że Jezus poniósł karę piekła, bowiem doznanie śmierci nie oznacza dla Niego ostatecznego kresu egzystencji. Na samym końcu pozostaje ciągle miłość, z której wypływają słowa skierowane do wiszącego obok skazańca: „Dziś ze Mną będziesz w raju" (Łk 23,43), a wreszcie pełne ufności wołanie: „Ojcze w Twoje ręce powierzam ducha mojego" (Łk 23,46). Dzięki pełnemu miłości zawierzeniu Ojcu Chrystus przezwyciężył ciemności piekła, których doświadczył na krzyżu. Jezus dlatego nie jest w piekle, ponieważ wchodząc w nie zabrał z sobą niepojętą, absolutną moc swej miłości[9].

Rahner ukazuje krzyż jako dowód miłości wcielonego Syna Bożego do ludzi. Boski Logos umiłował nas aż do końca. Poszedł na śmierć z miłości i w tej miłości trwa na wieki, dzięki czemu świat jest odkupiony. Odkupienie świata wyrasta więc ze śmierci i miłości. Szczególnym wyobrażeniem tego faktu jest dla Rahnera, przebite Serce Jezusa. Jesteśmy zbawieni tylko dlatego, że na krzyżu przebite zostało Serce Wcielonego Logosu, z którego wypłynęły zdroje żywej wody. Serce to stanowi centrum świata, w którym skupiają się i splatają ze sobą wszystkie nurty ludzkich dziejów. Wszystko to sprawia, że Rahner kult Serca Jzusowego zalicza do istoty chrześcijaństwa.

Krzyż Chrystusa jest objawieniem chwały Boga. Odwołując się do słów modlitwy arcykapłańskiej (por. J 17,1), Rahner tłumaczy chwałę Bożą jako wolę Boga, by Logos, który stał się człowiekiem, zstąpił w niepojętość śmierci,

[9] Tamże, 207.

zabierając z sobą całą miłość swego serca. W momencie, w którym Chrystus kierując się miłością okazuje posłuszeństwo Bogu i przyjmuje krzyż, dochodzi do objawienia się chwały Boga. Była to chwała Ojca, którą na krzyżu otoczony został także Syn. Jego uwielbienie zasadza się na bezgranicznym posłuszeństwie, którego wyrazem jest zgoda na przybicie do krzyża i odrzucenie przez niebo i ziemię, akceptacja misji Bożego Baranka, który przyjmuje na siebie grzechy świata i oddaje swe życie na okup za wielu. Krzyż jest więc dla Rahnera objawieniem chwały Ojca jako zbawczej woli, będącej zwycięstwem przebaczającej miłości nad grzechem i śmiercią, a tym samym chwałą Syna okazującego Ojcu całkowite posłuszeństwo przeniknięte miłością[10].

Spojrzenie na krzyż Chrystusa z perspektywy chwały Bożej, miłości i posłuszeństwa wzajemnie się warunkują i uzasadniają w rozważaniach Rahnera. Posłuszne przyjęcie krzyża przez Jezusa mogło stać się zwycięstwem nad śmiercią dzięki temu, że wsparte było miłością tak wielką, iż śmierć nie mogła stanowić dla niej zagrożenia. Miłość Jezusa znajduje z kolei wyraz w całkowitym posłusznym oddaniu się Ojcu, którego krańcowym wyrazem jest uniżenie aż do końca w śmierci krzyżowej pojmowanej przez Jezusa jako wola Ojca. Posłuszne, podbudowane miłością wypełnienie woli Ojca było objawieniem się chwały Boga w sensie ostatecznego urzeczywistnienia się planów zbawczych[11]. O ukierunkowaniu całego wydarzenia Jezusa Chrystusa „ku krzyżowi" mówi jedna z rahnerowskich konferencji, przeznaczona na okres Bożego Narodzenia: „Boże Narodzenie jest ustanowionym suwerennie przez Boga w Jezusie początkiem Jego śmierci i zmartwychwstania. (...) Jest prawdziwie początkiem owego «wykonało się», w którym Jezus, opierając się bez zastrzeżeń i wyłącznie na Bogu, poddaje się i powierza przepaści niepojętego jako swojemu własnemu, a jednocześnie wyrzekającemu się własnej woli, spełnieniu"[12].

Staurocentryczny wymiar życia Jezusa Chrystusa akcentuje w większym jeszcze stopniu niż rahnerowska teologia H. U. von Balthasara. Swoją „dramatyczną soteriologię" przedstawił Balthasar w formie „teodramatu", którego centralną sceną jest ukrzyżowanie Syna Bożego. Ku niej prowadzą dzieje Starego Przymierza i do niej przygotowują wszelkie wydarzenia z życia Jezusa: ona później umożliwia istnienie i rozwój Kościoła. Ustawienie krzyża w centralnym momencie Bożego dramatu zbawienia pozwala traktować Balthasara jako kontynuatora zachodniej staurologii.

[10] Tamże, 205.

[11] T. Dola. *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*. Opole 1994, s. 33.

[12] K. Rahner. *Bóg stał się człowiekiem*. Poznań 1978, s. 39-40.

Balthasar widzi krzyż jako wydarzenie dokonane w wyznaczonym przez Boga czasie (godzina), ku któremu zmierzały słowa i fakty Starego Przymierza i od którego wychodzą kościelne drogi Nowego Przymierza. Także wcielenie Syna Bożego i całe ziemskie życie Jezusa przedstawia jako skierowane w stronę krzyża: działalność publiczna Jezusa, Jego nauki i cuda są „wstępem do Jego decydującego dzieła: wzięcia na siebie całego, obrażającego dobroć Ojca grzechu świata, aby go spalić w ogniu swojej Męki”[13].

Ku krzyżowi zmierza całe życie Jezusa począwszy od wcielenia. Pasyjną perspektywę wcielenia wywodzi Balthasar od samych początków ekonomii zbawczej. Znajduje w Biblii uzasadnienie dla poglądu, że Bóg stał się człowiekiem, by ponieść na krzyż nasze grzechy i zetrzeć w ten sposób obciążające nas winy (por. Kol 2,14n). Również tradycja patrystyczna daje według niego solidne wsparcie temu poglądowi. Nie ma, w jego przekonaniu, zdania w teologii, które przyjmowane byłoby równie jednomyślnie przez Wschód i Zachód jak to, że wcielenie dokonało się ze względu na odkupienie ludzkości na krzyżu[14].

Staurocentryczny wymiar życia Jezusa charakterystyczny jest, zdaniem Balthasara, dla tradycji Pawłowej, synoptycznej i Janowej. U Pawła głoszenie Ewangelii pokrywa się z głoszeniem krzyża Jezusa Chrystusa (por. 1Kor 1,17). Krzyż jest dla niego centrum dziejów zbawienia, ponieważ w nim wypełniły się wszystkie obietnice; jest centrum dziejów świata, ponieważ w ukrzyżowanym Ciele połączona została rozdzielona dotąd ludzkość (por. Ef 2,14nn), jest centrum stworzenia, ponieważ w krwi Chrystusa Bóg już przed założeniem świata wybrał nas i przeznaczył dla siebie (por. Ef 1,4nn).

W odniesieniu do ewangelii Balthasar przyjmuje za oczywistą opinię M. Kahlera, że są one „opisami męki zaopatrzonymi w szczegółowe wprowadzenie”[15]. Życie Jezusa jest w nich ukazane w nachyleniu ku nieznanej, ale rozstrzygającej o wszystkim „godzinie”. Wiedzę o niej Jezus pozostawia Ojcu, a jej wyjaśnienie Duchowi (por. J 16,13-15).

W ewangeliach synoptycznych krzyż przedstawiony jest jako wydarzenie, które nadaje sens całemu życiu Jezusa. Na tym życiu ciąży perspektywa konieczności wielkiego cierpienia. Cierpienie stanowi też tło Jego słów o służbie, która pojmowana radykalnie prowadzi do oddania życia „na okup za wielu” (Mk 10,45). Całe nauczanie Jezusa związane jest treściowo z nadchodzącą „godziną”, wskazuje na nią zachęta do zostawienia wszystkiego, nie stawiania sprzeciwu, miłości nieprzyjaciół, noszenia krzyża na co dzień, zajmowania ostatniego miejsca.

[13] H. Urs von Balthasar. *W pełni wiary*. Tł. J. Fenrychowa. Kraków 1991, s. 216.
[14] H. Urs von Balthasar. *Mysterium Paschale*. W: *Mysterium Salutis*. III/2, s. 140.
[15] Tamże, s. 136.

Myśl o konieczności cierpienia towarzyszy Jezusowi stale także w Ewangelii Janowej. Droga i cel są tutaj jeszcze wyraźniej z sobą zintegrowane niż w ewangeliach synoptycznych. Wcieleniu Słowa towarzyszy świadomość nieprzyjęcia go przez swoich (1,11.14), przyniesienie owocu związane jest z koniecznością obumarcia w ziemi (12,24), uratowanie narodu i zgromadzenie dzieci Bożych uwarunkowane jest śmiercią Jezusa(11,50nn). Od wcielenia po umywanie nóg biegnie wyraźna linia, która wyznaczana jest gestami ukazującymi charakterystyczną dla Jana jedność pomiędzy bezwzględną koniecznością a łagodną delikatnością, pomiędzy uniżeniem a wywyższającym oczyszczeniem. Znajduje ona swe spełnienie w modlitwie pożegnalnej, kiedy Jezus przekazuje wszystko Ojcu na „godzinę" krzyża[16].

W rezultacie powyższych rozważań można powiedzieć, że Balthasar widzi doskonałą jedność pomiędzy życiem Jezusa a Jego „godziną". Akcentując ową jedność Balthasar wskazuje jednocześnie na istnienie wyraźnej cezury oddzielającej życie Jezusa od „godziny". W aktywnym życiu Jezus jawi się jako ten, kto działa. Natomiast w „godzinie" jest tym, który zostaje wydany przez ludzi, Żydów, pogan, a wreszcie przez Ojca.

Możliwość wniknięcia w tajemnicę „godziny" Syna Bożego daje, według Balthasara, perspektywa Przymierza. W Starym Przymierzu ludzie, którzy łamali Przymierze, składali najpierw odpowiedzialność na pośrednika (Wj 20,18-21; Pwt 5,27), a potem znieważali i zabijali wysyłanych im przez Boga pośredników aż po odrzuconego przez lud „Sługę Jahwe" (Iz 50,6), na którego Bóg złożył winy ludzi (Iz 53,10). Mimo takiej postawy ze strony ludzi Bóg pozostaje wierny obietnicy i podejmuje działania zmierzające do odnowienia Przymierza (por. 2 Tym 2,13).

Ku krzyżowi jako „godzinie" w centrum dziejów zbawienia zmierza Stare Przymierze, z krzyża też wywodzi się Kościół – Lud Boży Nowego Przymierza. Jego losy zatopione są w krzyżu, gdy wypełniają się obietnice Pana, że Jego wyznawcy będą prześladowani, więzieni, biczowani, kamienowani, krzyżowani; także wtedy, gdy chrześcijanie dobrowolnie znoszą głód, pragnienie, posty, zimno, nagość i przyjmują hańbę krzyża w różnej postaci. Przez całe stulecia istnienia Kościoła trwa nieprzerwanie proces uobecniania i przeżywania krzyża jako nowotestamentowe odzwierciedlenie starotestamentowego doświadczenia opuszczenia przez Boga. Jan od Krzyża przeżył je i opisał jako „ciemną noc". Przed nim i po nim wielu chrześcijan mówiło o doświadczeniu odrzucenia i piekła. Wszystkie te doświadczenia, zarówno w Starym, jak i Nowym Przymierzu są zaledwie dalekim odbiciem niedostępnego misterium krzyża, na którym Syn Boży doznaje opuszczenia przez Ojca[17].

[16] Tamże, s. 139.

[17] H. Urs von Balthasar. *W pełni wiary*. Kraków 1991, s. 249.

Zasadniczą treść zarówno Starego, jak i Nowego Przymierza ukazuje, według Balthasara, słowo *pro nobis*. W nim zbiegają się pozornie sprzeczne z sobą postulaty: przeprowadzenie sądu i odbycie pokuty, a z drugiej strony zwycięstwo łaski właśnie poprzez sąd, tak by Przymierze mogło zostać na nowo ustanowione i uzyskało ostateczny charakter. *Pro nobis* wyjaśnia centralne znaczenie „godziny" dla zbawczego Przymierza (por. 1Kor 15,3; Rz 4,25).

Centralne miejsce w chrystologii Bazylejczyka zajmuje rzeczywistość Jezusowego posłuszeństwa. Można wręcz mówić o „chrystologii posłuszeństwa". Ono objawia się w całej ziemskiej egzystencji Bożego Syna, a swoje najgłębsze i jedyne źródło ma w odwiecznym bycie Boga, w kenotycznym sposobie istnienia wszystkich boskich Osób.

Posłuszeństwo jest zgodą na to, by decydowanie o sobie zostawić innym. Jezus zostawia decydowanie o sobie Ojcu. On zgadza się na to, by Duch Święty dokonał dzieła wcielenia. On pozwala się konsekwentnie prowadzić w realizacji misji, zleconej Mu przez Ojca, którą odkrywa i uznaje za istotę swojej ziemskiej egzystencji.

Absolutne posłuszeństwo względem Ojca stanowi – według Balthasara – „naczelną regułę egzystencji Chrystusa". Konkretyzacją tegoż synowskiego posłuszeństwa jest całe życie Jezusa, począwszy od samego wcielenia aż po śmierć krzyżową. Zgodzić się trzeba z twierdzeniem, iż zdanie „Bóg stał się człowiekiem" jest bez wątpienia „ośrodkiem chrześcijańskiego świadectwa". W tym decydującym momencie historii rozpoczęła się właśnie urzeczywistniać jako wyraz bezgranicznego posłuszeństwa „kenoza" Syna Bożego, Jego zstępowanie z wyżyn i równoczesne „paradoksalne" objawianie wspaniałości Boga „poprzez i w" staurocentrycznym wymiarze egzystencji. Ten, który z natury swej jest Panem, staje się dobrowolnie sługą i niewolnikiem. Jego posłuszeństwo, jako skutek najwyższej miłości, osiąga swój punkt szczytowy w krzyżu. Krzyż Jezusa staje się bowiem zrozumiały jedynie jako „najwyższe dzieło posłuszeństwa", w sensie najdalej posuniętej kenozy Słowa Bożego. By to ukazać, Balthasar rozwija w ramach ogólnej „teologii krzyża" szczegółową teologię, akcentując równocześnie wymiar trynitarny i soteriologiczny zarazem tajemnicy Jezusa Chrystusa. Przedstawia bowiem decydujące o całości egzystencji Jezusa posłuszeństwo nie tylko jako „funkcję tego, czym On się stał (...), lecz czym, wyniszczając i uniżając się być pragnął", tzn. jako „kenotyczny przykład swojej odwiecznej miłości synowskiej" względem wciąż wszystko przewyższającego Ojca. Chodzi tu zatem ostatecznie o fakt preegzystencji Słowa, z której nie wolno zrezygnować żadnej postaci ortodoksyjnej chrystologii katolickiej. W przeciwnym bowiem razie stałby się Jezus tylko „górującym" nad innymi wielkimi postaciami historycznymi „przykładem", podczas gdy On w rzeczywistości „staje się tym, czym jest zarówno

w preegzystencji, jak też w swoim ziemskim bytowaniu"[18]. Tylko dlatego ogarnia Jego samouniżenie się także grzech ludzkości, niszcząc i gładząc go w sobie. Objawiając miłość Boga Ojca, który pozwala swojemu Synowi w absolutnym posłuszeństwie wybrać ubóstwo i uniżyć się przyjmując już od chwili wcielenia ukierunkowanie „ku krzyżowi", ukazuje równocześnie Boga Syna, który z miłości utożsamia się z nami grzesznikami i wypełnia przy tym, w akcie wolnego posłuszeństwa, wolę Ojca, dokonując w ten właśnie sposób Odkupienia. Kluczem do zgłębienia soteriologicznego wymiaru tajemnicy Jezusa Chrystusa okazuje się zatem także miłość, objawiona ostatecznie nie jako ludzkie dzieło, lecz jako trynitarny byt Boży, jako wspaniałość Boga[19].

Ważnym i „teologicznie" nieodzownym momentem „chrystologii Balthasara" jest zmartwychwstanie. W doświadczeniu wielkanocnym rozpoznali bowiem uczniowie Jezusa, w zmartwychwstałym – ukrzyżowanego syna cieśli, swojego nauczyciela i mistrza. Wtedy dopiero ujrzeli w całej pełni dokonaną syntezę: „Jezus jest Chrystusem", tzn. pełnią obietnic. Samo zmartwychwstanie było po prostu definitywnym wykazaniem *pro nobis* męki Jezusa. W tej syntezie należy widzieć samo „jądro dogmatyki", a nawet jak uczy Balthasar „jedyną prawdę ogólną, jeden jedyny dogmat" zawarty w Nowym Testamencie[20].

Swoją „dramatyczną soteriologię" przedstawił Balthasar w formie „teodramatu", którego centralną sceną jest ukrzyżowanie Syna Bożego. Ku niej prowadzą dzieje Starego Przymierza i do niej przygotowują wszelkie wydarzenia z życia Jezusa; ona później umożliwia istnienie i rozwój Kościoła. Także Rahner umieszcza krzyż w centralnym momencie Bożego dramatu zbawienia. Obaj teologowie współcześni uznają śmierć na krzyżu za podstawowe wydarzenie zbawcze. Akcentują ofiarnicze nastawienie Chrystusa, które widoczne w całym Jego życiu swą kulminację osiąga w „godzinie" krzyża. Jezus Chrystus jest tym, który przez doskonałą, staurocentryczną uległość synowską względem Boga i wspaniałomyślną solidarność z ludźmi, doprowadził do doskonałości podwójną zdolność relacji: z Bogiem i z ludźmi. Dzięki Niemu człowiek został wprowadzony w bliskość Boga. Zainicjował silny dynamizm komunikowania się i komunii.

W swojej męce Jezus otrzymał i posiada niewyczerpalną zdolność przemiany ludzkiej egzystencji, pod warunkiem, że przyjmiemy ten dynamizm, który da nam siłę pokonywania tak jak On, koniecznych walk przeciw złu, czyniąc zeń okazje wzrastania w synowskiej uległości i solidarności braterskiej. Kiedy powtarzamy „Jezus Chrystus, wczoraj i dziś, ten sam także na wieki" ożywiamy przede wszystkim naszą przynależność wiary do Jezusa uwielbionego u Ojca.

[18] H. Urs von Balthasar. *Mysterium Paschale*, s. 186.
[19] Tamże, s. 190.
[20] Tamże, 195.

Ponadto wzmacniamy zaufanie w Jego zdolność ciągłego przychodzenia nam z pomocą. Ożywiamy gorliwość przyjęcia w nasze życie dynamiki Jego tajemnicy, dynamizmu miłości wspaniałomyślnej, która pokonuje siły zła, przyjmuje „krzyżową uległość i cierpienie", by lepiej umieć wybaczać i szerzyć jedność wszystkich w miłości Bożej. Wpatrywanie się w pasyjny wymiar wydarzenia Jezusa Chrystusa pozwala nie tylko głębiej przeżywać orędzie zbawienia, ale uświadamia potrzebę obecności krzyża w każdym „wydarzeniu" ludzkim, także, a może przede wszystkim, na drodze życia chrześcijańskiego.

Zusammenfassung

Der Verfasser des Artikels befasst sich mit der Problematik der Gottes Offenbarung in dem Christus Kreuz nach H. Urs von Balthasar und K. Rahner. Beide heben hervor, dass das ganze Geheimnis Jesu war „auf die Stunde" des Kreuzes gerichtet. Deswegen kann man nur von der Perspektive des Kreuzes in das ganze Leben Jesu schauen. In diesem Leben scheint es etwas besonders: die gehorsame Liebe zum Vater.

Ks. Andrzej GRZELAK

Studia Gnesnensia
Tom XX (2006) 123–138

DUSZPASTERSTWO LITURGICZNE W ŚWIETLE LISTÓW APOSTOLSKICH JANA PAWŁA II *VICESIMUS QUINTUS ANNUS* I *NOVO MILLENNIO INEUNTE*

Wstęp

2 kwietnia 2006 r. w I rocznicę śmierci Jana Pawła II jego następca Benedykt XVI wezwał cały Kościół, aby „zachował bogactwo tego wszystkiego, co dał i czego nauczał ten wielki Papież”[1]. Jan Paweł II wielokrotnie w ciągu swego pontyfikatu wypowiadał się na temat znaczenia liturgii w życiu Kościoła, poszczególnych wspólnot i każdego chrześcijanina. Szczególnie sposobnymi okazjami były spotkania z biskupami w ramach wizyt *ad limina apostolorum* czy każdy Wielki Czwartek, kiedy to przez lata kierował list do kapłanów całego świata. Na szczególną uwagę zasługują dwa listy apostolskie: pierwszy wydany z okazji dwudziestej piątej rocznicy ogłoszenia soborowej Konstytucji o Liturgii św. przypadającej w 1988 r. i drugi list wydany u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa. W jednym i drugim liście papież ukazał liturgię jako dar Pana, przez który Uwielbiony Chrystus, za pośrednictwem Kościoła, przekazuje człowiekowi i światu dar odkupienia i zbawienia. Dar ten zobowiązuje kapłanów do podjęcia odpowiedzialności za jakość sprawowania liturgii z ludem Bożym i za duszpasterstwo liturgiczne.

I. List Apostolski *Vicesimus Quintus Annus*

Przypadająca 4 grudnia 1988 roku dwudziesta piąta rocznica ogłoszenia przez Sobór Watykański II Konstytucji o Liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* została uczczona przez papieża Jana Pawła II specjalnym listem apostolskim *Vicesimus quintus annus*[2]. Już ten sam fakt wskazuje na specjalne znaczenie tego soborowego tekstu i na wagę postulowanej przez Konstytucję odnowy liturgicznej. W swoim Liście Ojciec Święty przypomina soborową wizję

[1] Benedykt XVI. *Zachowajmy bogactwo jego nauczania.* „L'Osservatore Romano” 27(2006)5 s. 39.

[2] Joannes Paulus II. Litteras Apostolicas *Vicesimus Quintus Annus*. „Notitiae” 25(1989) 387–404, dalej VQA.

liturgii i szczegółowe wskazania odnoszące się do wprowadzenia odnowy życia liturgicznego. Następnie dokonuje oceny przebiegu procesu posoborowej reformy liturgicznej w całym Kościele, wskazując na jej niewątpliwe pozytywne rezultaty, ale również na trudności oraz na pewne błędne zastosowania. W kontekście konkretnego stanu reformy liturgii papież wskazuje problemy, które należy rozpoznać i podjąć niezbędny wysiłek wyjścia im naprzeciw. Pilnym i poniekąd pierwszym zadaniem jest – według Ojca Świętego – właściwa i ciągła formacja liturgiczna obejmująca zarówno duchownych, jak i świeckich, następnie konieczność sprawowania liturgii w duchu poszanowania dla tradycji Kościoła i pozostającego w jej służbie prawodawstwa liturgicznego. Ważnym zadaniem jest także zwrócenie uwagi na ogromną wartość bogatych form tzw. pobożności ludowej i na ścisły związek między jej praktykowaniem a zdolnością do takiego czynnego uczestnictwa w liturgii, jakiego domaga się sama jej natura.

Wreszcie w końcowej części swego Listu Ojciec Święty wskazuje na instytucje kościelne odpowiedzialne za reformę liturgiczną: mianowicie na Kongregację do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, na Krajowe (Regionalne) Konferencje Biskupów i na Biskupa Diecezjalnego.

1. Soborowa wizja Liturgii

Wizja liturgii przedstawiona na kartach *Sacrosanctum Concilium* jest owocem z jednej strony wierności Tradycji, z drugiej zaś jest świadectwem otwarcia się Ojców Soboru na prawowity postęp (por. SC 23). Konstytucja o Liturgii uwzględnia zarówno troskę biskupów Rzymu dotyczącą odnowy liturgii, a także osiągnięcia ruchu liturgicznego i biblijnego, które szczególnie rozwinęły się w pierwszej połowie XX wieku. Trzeba mieć na uwadze fakt, że reforma liturgii nie została zainicjowana przez Ojców Soboru, lecz była dziełem przez nich kontynuowanym. Reformę tę zainicjował papież św. Pius X, który przywrócił należne miejsce obchodom niedzieli i dokonał reformy Brewiarza Rzymskiego (1 XI 1911). Z kolei wielkim dziełem Piusa XII była encyklika poświęcona Liturgii *Mediator Dei*, a także reforma Psałterza, złagodzenie postu eucharystycznego, zastosowanie w Rytuale żywych języków i przede wszystkim reforma obrzędów Wigilii Paschalnej i Wielkiego Tygodnia[3].

a) Liturgia jest **sprawowaniem Tajemnicy paschalnej** Chrystusa

W swoim Liście papież odwołuje się do soborowego ujęcia liturgii jako sprawowania tajemnicy paschalnej Chrystusa. Ilekroć zgromadzenie liturgiczne sprawuje liturgię Kościoła, pozostając wierne nakazowi Chrystusa „To czyńcie na moją

[3] VQA nr 3.

pamiątkę" i tradycji apostolskiej, nie tylko uobecnia święte tajemnice Śmierci i Zmartwychwstania, ale wówczas prawdziwie „tu i teraz" dokonuje się dzieło naszego odkupienia. Wspólnota Kościoła, sprawując pamiątkę Ofiary Chrystusa, jednoczy się ze Zbawicielem w Jego oddaniu się Ojcu Niebieskiemu i czerpie z Jego Ofiary – jak ze źródła – ożywcze moce dla życia i świadectwa chrześcijańskiego w świecie. Tę prawdę ukazuje przede wszystkim liturgia Wigilii Paschalnej, dlatego – uczy Jan Paweł II – „dla wszystkich – dla pasterzy i wiernych – noc paschalna powinna odzyskać swoją niepowtarzalną wagę w roku liturgicznym, do tego stopnia, by się rzeczywiście stała świętem wszystkich świąt"[4].

b) wieloraka **obecność Chrystusa** w liturgii

Innym wymiarem liturgii, mocno akcentowanym przez naukę Soboru, jest obecność Chrystusa w swoim Kościele przede wszystkim w czynnościach liturgicznych (SC 7). Dlatego liturgia stanowi uprzywilejowane „miejsce" spotkania chrześcijan z Bogiem i Tym, którego On posłał, Jezusem Chrystusem (por. J 17, 3). Tekst *Sacrosanctum Concilium* uczy, że Chrystus jest obecny w Kościele gromadzącym się w Jego Imię na modlitwie, że jest obecny i działa w osobie odprawiającego kapłana. Efektem tej obecności i działania w kapłanie jest to, że czynności liturgiczne celebrującego kapłana są jednocześnie czynnościami liturgicznymi samego Chrystusa. Tę rzeczywistość sprawia szczególny charyzmat, jaki kapłan otrzymał na sposób trwały przez święcenia kapłańskie. Ich mocą kapłan zostaje posłany, aby działać *in persona Christi*. Tej godności kapłana i odpowiadającej jej funkcji „powinna odpowiadać – uczy papież – postawa wewnętrzna i zewnętrzna uwidoczniona także w szatach liturgicznych, w miejscu, które zajmuje i w słowach, które wypowiada"[5].

Chrystus jest obecny również w swoim Słowie zapisanym na kartach Pisma Świętego, głoszonym w zgromadzeniu i wyjaśnianym w homilii. Powinno być ono słuchane z wiarą i przyswajane na modlitwie. Chrystus jest obecny także i działa mocą Ducha Świętego w sakramentach, a w sposób szczególny i wzniosły (*sublimiori modo*) w Ofierze Mszy św. pod postaciami eucharystycznymi.

c) **Słowo Boże** w liturgii i życiu Kościoła

Owocem odnowy liturgicznej, podjętej z tak wielkim impulsem przez Ojców Soboru Watykańskiego II, jest pełniejsze „zastawienie stołu Słowa Bożego", czyli wprowadzenie do odnowionych obrzędów liturgicznych „czytań Pisma Świętego, dłuższych, bardziej urozmaiconych i lepiej dobranych" (SC 31). To sprawia, że Słowo Boże w naszych czasach jest lepiej znane. Jednak prawdziwa odnowa sta-

[4] VQA nr 6.
[5] Por. VQA nr 7.

wia i stawiać będzie zawsze nowe wymagania, takie jak: wierność w zachowaniu autentycznego sensu pism; sposób przepowiadania Słowa Bożego taki, aby było ono rozumiane jako Słowo Boże; używanie odpowiednich środków technicznych, należyte przygotowanie homilii przez studium i medytację; zaangażowanie wiernych w uczestnictwo w „Stole Pana"; upodobanie w modlitewnym słuchaniu Słowa Bożego szczególnie przez odmawianie psalmów[6]. Celem tych wszystkich wymagań jest bardziej świadomy udział wiernych w liturgii, pełniejsze otwarcie się ich przez wiarę na uobecniane tajemnice Pańskie, którego owocem byłaby oczekiwana przez Boga pobożność i rozpoznanie Chrystusa przy stole Słowa i Chleba[7].

d) **Liturgia – objawieniem Kościoła**

Istotnym owocem soborowej wizji liturgii jest ukazanie natury związku między Kościołem a liturgią. Kościół jest owocem spełnionego do końca mesjańskiego dzieła Chrystusa, Jego Tajemnicy Paschalnej. Skoro liturgia jest sprawowaniem Tajemnicy paschalnej Pana, to liturgia właśnie staje się „miejscem" nieustannego rodzenia się Kościoła, a zarazem stanowi szczególny wyraz jego objawienia. Tę prawdę potwierdza także zasada mówiąca o ścisłym związku między objawionymi prawdami wiary a treścią liturgicznych modlitw Kościoła (*lex credendi statuat lex orandi*). „Sprawując kult Boży – uczy Jan Paweł II – Kościół wyraża to, czym jest w rzeczywistości: czyli to, że jest jeden, święty, katolicki i apostolski"[8].

Gdy święte zgromadzenie uczestnicząc „w tej samej Eucharystii, w jednej modlitwie, przy jednym ołtarzu pod przewodnictwem biskupa, otoczonym kapłanami i sługami ołtarza" przyjmuje całe bogactwo Tajemnicy paschalnej, wówczas doświadcza tej jedności, której źródłem i wzorem jest sama Trójca Święta.

Skuteczne zaś sprawowanie liturgii jest możliwe tylko w oparciu o paschalny Dar Pana przekazany i objawiony w słowach Zmartwychwstałego Kyriosa: „Weźmijcie Ducha Świętego" (J 20, 22). To właśnie Duch Święty jednoczy wierzących z Chrystusem, zanurzając ich w Jego świętości i uzdalnia do sprawowania Jego tajemnic, przez co przekazuje wszelkie łaski i Boże błogosławieństwo. Kościół jest święty, dzięki Bożemu obdarowaniu, a wypełniając powierzoną sobie misję, staje się jednocześnie narzędziem świętości dla swoich członków i świata.

Powszechność, czyli katolickość Kościoła polega na tym, że Duch Święty gromadzi w nim „ludzi wszystkich języków w wyznawaniu tej samej wiary" i na całej ziemi składa Bogu Ojcu ofiarę Chrystusa i z Nim razem ofiaruje samego siebie[9].

[6] VQA nr 8.
[7] Por. LG poniedziałek IV Tygodnia, modlitwa z Nieszporów.
[8] VQA nr 9.
[9] Tamże.

2. Wskazania Soboru dotyczące pilnej odnowy duszpasterstwa liturgicznego

Jan Paweł II naucza, że posoborowa reforma liturgii w zakresie obrzędów jest dziełem już zasadniczo zrealizowanym. Nie mniej jednak pilnym zadaniem, pozostającym ciągle do wykonania, jest duszpasterstwo liturgiczne, które jest niezbędne, aby wszyscy zgromadzeni na liturgii mogli właściwie w niej uczestniczyć i przez to obficiej czerpać z jej bogactwa.

Duszpasterstwo liturgiczne winno przede wszystkim uwzględniać następujące normy i wskazania wypływające z samej natury liturgii:

– należy mieć żywą świadomość tego, że poprzez czynności liturgiczne całego zgromadzenia w sposób niewidzialny, lecz rzeczywisty jest obecny Chrystus i działa przez swojego Ducha;
– gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, wówczas sam Pan przemawia do swojego ludu, dlatego każde inne słowo musi pozostawać w harmonii ze Słowem Bożym. Dotyczy to homilii, śpiewów i komentarzy. Z uwagi na tę obecność Chrystusa w Słowie Bożym w miejsce słów biblijnych pod żadnym warunkiem nie można wprowadzać innych tekstów spoza Pisma Świętego;
– czynności liturgiczne zgromadzenia nie są jego czynnościami prywatnymi, dlatego nie wolno nikomu, ani kapłanowi, ani jakiejkolwiek grupie, na własną rękę niczego w liturgii dodawać, z niej ujmować lub w niej zmieniać (por. SC 22). Liturgia wymaga czynnego, świadomego i pełnego udziału wszystkich. Zarówno świeccy, jak i duchowni, spełniając swą funkcję powinni czynić wszystko to i tylko to, co do nich należy z natury rzeczy (por. SC 28). Obowiązek ten nakłada na duszpasterzy zadanie starannego wychowywania ministrantów, lektorów, kantorów i komentatorów czy innych posługujących w czasie liturgii, aby właściwie i godnie wypełniali prawdziwą posługę liturgiczną (por. SC 29);
– nowe opracowanie obrzędów zmierzało do odnalezienia szlachetnej prostoty oraz znaków łatwych do zrozumienia. Jednakże pożądana prostota nie może przerodzić się w zubożenie znaków. Wręcz przeciwnie, znaki sakramentalne powinny posiadać możliwie największą wymowę. Ojciec Święty – w omawianym tutaj Liście – podkreśla, że „chleb i wino, woda i olej, a także kadzidło, świece, ogień, kwiaty i prawie wszystkie rzeczy stworzone mają w liturgii swoje miejsce jako ofiara składana Stwórcy oraz wkład w godność i piękno sprawowanego kultu”[10].

[10] VQA nr 10.

3. Konieczność stałej formacji liturgicznej obejmującej duchownych i świeckich

Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* jest dla Kościoła znaczącym drogowskazem na drogach odnowy i świętości. Zawarte w niej zasady mają prowadzić do tego, aby uchwycić konieczność i istotę reformy liturgicznej. Dzięki nim można lepiej zrozumieć nowe obrzędy liturgiczne i owocniej wprowadzać je w życie. Głównym jednak celem wysiłku podejmowanego przez pasterzy i wiernych nie jest jedynie samo zadośćuczynienie wymogom stawianym przez liturgiczną reformę soborową i posoborową, lecz odkrywanie i przyjmowanie całego bogactwa, które zawiera w sobie liturgia Kościoła. W Liście *Vicesimus quintus annus* Jan Paweł II wskazuje na cztery zasady, które w duszpasterstwie liturgicznym należy brać pod uwagę.

Najpilniejszym zadaniem jest nieustanne podejmowanie **formacji biblijnej i liturgicznej całego ludu Bożego**, pasterzy i wiernych. Dzięki niej każdy wierny powinien uczestniczyć w sprawowaniu liturgii w sposób pełny i czynny. Jednak osiągnięcie tego celu jest możliwe pod warunkiem, iż „najpierw sami duszpasterze będą przeniknięci duchem i mocą liturgii" i staną się jej nauczycielami. To szerokie dzieło formacji duchownych – przewodniczących zgromadzeń liturgicznych, powinno się zacząć w seminariach i być kontynuowane przez ich całe kapłańskie życie. Oczywiście taka sama formacja liturgiczna, dostosowana do ich stanu, jest niezbędna także dla ludzi świeckich.

Druga zasada dotyczy stopnia akomodacji danej celebracji liturgicznej do czasu, miejsca czy zgromadzenia. Prawdziwa jedność w liturgii jest zawsze związana z jej różnorodnością. Istotą jedności jest wierność wspólnej wierze, wierność sakramentalnym znakom, które Kościół otrzymał od Chrystusa i jedność z hierarchiczną wspólnotą, czyli z całym Kościołem. Wierność dotyczy treści i więzów jedności, natomiast otwarta jest na rozmaitość ich form wyrażania. Różnorodność zatem pozostaje czymś oczywistym i normalnym i oznacza takie dostosowania, które, uwzględniając kulturową i duchową sytuację wiernych, pozwalają im pełniej ze swoją tożsamością odnaleźć się w rzeczywistości liturgicznej. Dostosowania te jednak zawsze muszą się dokonywać w granicach możliwości określonych przez prawo liturgiczne i muszą mieć na uwadze autentyczne dobro duchowe wiernych.

Trzecia zasada domaga się właściwego przygotowania wiernych do wypełniania przez nich funkcji liturgicznych na rzecz całego zgromadzenia. Oczywiście sama natura liturgii i dar sakramentów inicjacji domagają się, aby wierni świeccy, mężczyźni i kobiety, a także dzieci, młodzież czy nawet osoby upośledzone, wypełniali właściwe im funkcje liturgiczne. Jednak podjęcie tego zadania domaga się odpowiedniego przygotowania technicznego i duchowego. Pomoc w tym zakresie może świadczyć właściwe duszpasterstwo liturgiczne, które winno

przyczyniać się do pełnego i czynnego udziału w liturgii wszystkich członków ludu Bożego, przez pogłębienie świadomości, mobilizację w celu przyjęcia określonych postaw wewnętrznych i zewnętrznych, przez śpiewy. Zakres tej posługi liturgicznej wypełnianej przez świeckich szczegółowo określają normy i przepisy zawarte w posoborowych poszczególnych księgach odnowionej liturgii.

Czwarta zasada wskazuje na szczególne znaczenie osobistych form pobożności umożliwiających właściwe uczestnictwo w liturgii. Jan Paweł II mocno podkreśla, że nie można uzyskać oczekiwanego udziału w liturgii, będącej „pierwszym i niezastąpionym źródłem, z którego wierni czerpią ducha prawdziwie chrześcijańskiego" (SC 14), jeżeli wierni nie pielęgnują form osobistej pobożności. Tych form pobożności nie można lekceważyć ani traktować ich z obojętnością czy pogardą, gdyż zawierają one bogate, różnorakie wartości i same w sobie zawierają religijne nastawienie wobec Boga. Tak zwana pobożność ludowa, właściwie pokierowana, stanowi nieodzowne źródło prowadzące do czynnego i pełnego udziału w liturgii[11].

4. Zadania celebransa i apostolskich zespołów liturgicznych

Każda **celebracja liturgiczna,** a szczególnie niedzielna Msza parafialna **powinna być dobrze przygotowana**. Szczególną rolę w tym przygotowaniu ma do spełnienia celebrans i odpowiednio uformowany zespół liturgiczny składający się najczęściej z osób wypełniających jakąś funkcję podczas liturgii.

Godny, piękny i owocny przebieg liturgii domaga się uprzedniego przygotowania. Przed rozpoczęciem liturgii należy przygotować rzeczy potrzebne do jej sprawowania, teksty liturgiczne zgodne z kalendarzem liturgicznym i odszukane w zatwierdzonych i aktualnie obowiązujących księgach liturgicznych, dokonać właściwego wyboru śpiewów i przygotować na piśmie komentarze i wprowadzenia.

Rzeczy potrzebne do sprawowania liturgii należy przygotować w zakrystii, w prezbiterium i w odpowiedniej części kościoła. W zakrystii należy przygotować szaty liturgiczne (odpowiedni materiał i krój, artystyczne wykonanie, czyste), księgę Ewangeliarza/Lekcjonarza (godny wygląd księgi) a także krzyż procesyjny, kandelabry, trybularz i kadzielnicę. W prezbiterium na stoliku kredencyjnym należy umieścić: kielich okryty welonem, mszał, tekst modlitwy powszechnej, naczynie z wodą i tackę do umycia rąk. W nawie kościoła zaś, najlepiej za ostatnim rzędem siedzeń zajmowanych przez uczestników liturgii, należy umieścić stolik z darami ofiarnymi (wino, woda, hostie, a także kandelabry i kwiaty).

Teksty potrzebne do sprawowania liturgii dnia są następujące: perykopy czytań, teksty śpiewów biblijnych i formularz mszalny zgodny z kalendarzem liturgicznym

[11] VQA nr 11.

(ewentualna możliwość doboru innych tekstów, ale tylko ze względu na pełniejsze dobro duchowe wiernych i w ramach przewidzianych przez prawo liturgiczne).

Wybór odpowiednich śpiewów przeznaczonych jako śpiewy procesyjne (należy uwzględnić zasady dotyczące śpiewów towarzyszących procesjom: wejścia, z darami ofiarnymi i ofiarowania oraz komunijnej); wybór formuł, które zostaną zaśpiewane przez celebransa i lud według zasad zawartych w instrukcji *Musicam sacram*[12] i we Wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego Pawła VI (ważniejsze formuły mszalne, dialogi, aklamacje)[13].

Dobre komentarze i właściwe wezwania mogą stanowić bezcenną pomoc w świadomym i pobożnym przeżywaniu liturgii przez całe zgromadzenie. Posoborowe obrzędy Mszy św. przewidują miejsce dla czterech komentarzy: komentarz wprowadzający w liturgię dnia, przed czytaniami, do liturgii (lub modlitwy) eucharystycznej i przed rozesłaniem. Można także przygotować odpowiednie wezwania: do aktu pokutnego, do modlitwy powszechnej, czyli wiernych i do Modlitwy Pańskiej. Komentarze winni odczytać komentatorzy. Wezwania do aktu pokutnego należą do celebransa, wezwanie do przekazania znaku pokoju należy do diakona, natomiast wezwania modlitwy powszechnej mogą być podawane przez diakona, lektora lub innych przygotowanych wiernych.

Trzeba podkreślić także i to, że wszystkie osoby, które w czasie danej celebracji liturgicznej mają wypełniać określoną funkcję muszą o tym wiedzieć przed rozpoczęciem liturgii. Powinny być dobrze przygotowane do jej wypełnienia zarówno pod względem technicznym, jak i duchowym (lektorzy, psałterzysta, schola, kantor, komentator, ministranci: krzyża, kandelabrów, kadzielnicy i łódki, księgi Mszału i Modlitwy Wiernych, dzwonków itp.). W żaden sposób nikogo nie można zaskakiwać powierzaniem mu jakiejkolwiek funkcji w czasie trwającej już celebracji.

II. Kapłan – szafarz sakramentów u progu Trzeciego Tysiąclecia Chrześcijaństwa

Zakończenie Wielkiego Jubileuszu Zbawienia Roku 2000, które miało miejsce w Rzymie 6 stycznia 2001 roku, było jednocześnie rozpoczęciem Trzeciego Tysiąclecia Chrześcijaństwa. Z tej okazji Ojciec Święty Jan Paweł II skierował do Kościoła, do biskupów, duchowieństwa i wiernych specjalny List Apostolski *Novo Millennio Ineunte*[14]. W liście tym następca św. Piotra ukazuje zadania, przed jakimi staje Kościół powszechny, zadania, jakie powinny podjąć także

[12] AAS 59 (1967) 300-320; nry 27-36.
[13] OWMR (2002) nry 40-41, 47-48, 61-64, 74, 86-88, 367.
[14] Joannes Paulus II. Litteras Apostolicas *Novo Millennio Ineunte* Libreria Editrice Vaticana 2001.

Kościoły lokalne, wszystkie wspólnoty kościelne i poszczególni wierni. Stojąc wobec daru nowego czasu i związanych z nim nowych zadań w istocie jednak nie trzeba nowego programu. „Program już istnieje – czytamy w Liście – ten sam co zawsze, zawarty w Ewangelii i żywej Tradycji. Jest on skupiony w istocie rzeczy wokół samego Chrystusa, którego mamy poznawać, kochać i naśladować, aby żyć z Nim życiem trynitarnym i z Nim przemieniać historię, aż osiągnie swą pełnię w niebiańskim Jeruzalem. ... Ten właśnie niezmienny program jest naszym programem na trzecie tysiąclecie”[15].

1 „Nowa Ewangelizacja” – głoszenie tajemnicy Chrystusa, Jedynego Odkupiciela człowieka i świata

Chrystus jako program stanowi istotę „nowej ewangelizacji”, na konieczność której, we wszystkich Kościołach, wskazuje Jan Paweł II. Została ona również wpisana w program duszpasterski Kościoła w Polsce na rok 2001. Ojciec Święty wielokrotnie podkreślał, że myśl i zasadnicze zręby tego, co nazywa się „nową ewangelizacją” mają swój szczególny początek w Gnieźnie, zrodziły się one bowiem podczas pierwszej pielgrzymki papieskiej do grobu św. Wojciecha w roku 1979.

„Nowa ewangelizacja” oczywiście nie oznacza głoszenia jakiejś „nowej” czy „zmodyfikowanej” Ewangelii, lecz głoszenie Ewangelii Chrystusa z nowym zapałem, przy pomocy dawnych i nowych „środków”. U jej podstaw zawsze musi być świętość głosicieli, modlitwa i autentyczne świadectwo chrześcijańskiego życia, szacunek wobec tych, z którymi pragnie się dzielić „skarby” odkupienia oraz szczególna wrażliwość wobec ubogich. Celem jest „rodzenie” Kościoła pośród ludów i narodów zarówno tych, którzy jeszcze nie znają Chrystusa, jak i pośród tych, którzy są już od dawna chrześcijańskie. Owocem takiej ewangelizacyjnej posługi powinno być, podjęte przez wszystkich ochrzczonych, powszechne powołanie do świętości, praktykowanie osobistej i wspólnotowej modlitwy, szczególnie liturgicznej, regularny udział wszystkich ochrzczonych w niedzielnej Eucharystii, a także ich umiejętne i owocne korzystanie z sakramentu pokuty i pojednania.

Do podjęcia tego zadania są wezwani wszyscy chrześcijanie, to jednak szczególną rolę w dziele „nowej ewangelizacji” mają do spełnienia biskupi i prezbiterzy – kapłani Jezusa Chrystusa.

2. Liturgia – „uprzywilejowanym” miejscem spotkania z Chrystusem Zbawicielem

Sobór Watykański II ukazał liturgię jako sprawowanie w Kościele, poprzez właściwe liturgii obrzędy, „kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa”, którego

[15] Tamże, nr 29.

owocem jest uwielbienie Boga i uświęcenie człowieka (por. SC 7). Kapłańska misja Chrystusa, ściśle związana z Jego misją prorocką i królewską, została spełniona do końca z chwilą wypełnienia Jego tajemnicy paschalnej. Liturgia zaś jest nieustannym wypełnianiem tej tajemnicy i dlatego istotę liturgii określa się jako sprawowanie tej paschalnej tajemnicy Chrystusa obejmującej Jego Śmierć i Zmartwychwstanie.

Wobec tego liturgia w swej istocie jest żywą działalnością samego Chrystusa, którą Kościół nieustannie uobecnia i kontynuuje w swoich celebracjach liturgicznych.

Podmiotem wszystkich czynności liturgicznych jest przede wszystkim Chrystus Zmartwychwstały oraz konkretne zgromadzenie liturgiczne zdolne do sprawowania liturgii. Owa „zdolność" zgromadzenia do skutecznego i owocnego sprawowania liturgii zależy od kilku czynników. Pierwszym z nich jest wiara poszczególnych uczestników liturgii, następnym „charyzmaty" przyjętych już przez nich sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, a także posiadane przez nich szczegółowe dary hierarchiczne i charyzmatyczne. Inaczej mówiąc, owa zdolność do sprawowania liturgii zależy od wiary i „uposażenia sakramentalnego" oraz od umiejętności sprawowania liturgii w duchu Kościoła i zgodnie ze szczegółowymi przepisami liturgicznymi.

Ważnie i godziwie sprawując liturgię stajemy wobec obecności Chrystusa, Jego Osoby i dzieła, stajemy wobec wydarzenia, przez które dokonuje się zbawienie uczestników liturgii i uwielbienie Boga. Tej działalności nie da się z niczym porównać, żadna z czynności Kościoła nie może się z nią równać.

3. Szczególna rola celebransa – kapłana mistagoga

Celebrans przewodniczy zgromadzeniu liturgicznemu. Na mocy szczególnego daru – charyzmatu otrzymanego poprzez święcenia – wypełniając czynności liturgiczne uobecnia Chrystusa – Głowę, Jego Osobę i Jego dzieło. Celebrans sprawując liturgię działa „w Osobie Chrystusa" (*in persona Christi*). Czynności liturgiczne celebransa na mocy jego – jak się wyraża Jan Paweł II – „sakramentalnego utożsamienia z Chrystusem" są jednocześnie liturgicznymi czynnościami samego Chrystusa. To właśnie dzięki temu „utożsamieniu" jest obecny i działa sam Chrystus *Kyrios* i to On nieustannie w Kościele sprawuje tajemnicę paschalną, dzięki której lud Boży może uwielbiać Boga i czerpać z Jego odkupieńczej mocy. Uprzywilejowanymi momentami udzielania życia Bożego człowiekowi są sakramenty z ich fundamentem – Eucharystią. W sprawowaniu liturgii, szczególnie sakramentów i Eucharystii kapłani uobecniając „święte czynności" są żywymi i niezbędnymi narzędziami Chrystusa Kapłana. Skoro zaś przez sakramenty

wierni mają dostęp do udziału w życiu Bożym, to odpowiednie sprawowanie sakramentów winno zajmować główne miejsce w posłudze kapłanów[16].

4. Konieczność katechezy sakramentalnej

Kapłan przez święcenia został ustanowiony „sługą Chrystusa i szafarzem tajemnic Bożych" (por. 1 Kor 4,1) i we właściwy sobie sposób uczestniczy w posłannictwie Kościoła, które w swej istocie jest „sakramentem posłania Chrystusa i Ducha Świętego". Kapłan jest tym, który spełniając właściwe sobie funkcje „niesie Ducha Świętego" i w Nim uobecnia Chrystusa i Jego mesjańskie posłannictwo. Zatem kapłan, w sposób właściwy swemu charyzmatowi, uczestniczy w prorockiej, kapłańskiej i królewskiej funkcji Chrystusa. Celebrans – kapłan „na mocy sakramentalnej konsekracji upodobniony do Chrystusa" działa w Jego Osobie (*in persona Christi*) to znaczy głosi Słowo Boże, któremu towarzyszy ta sama moc; dzięki niej staje się ono „żywe i skuteczne" i spełnia „święte czynności" przekazane przez Chrystusa, które jednocześnie „tu i teraz" stają się czynnościami samego Chrystusa. Ta rzeczywistość sprawia, że uczestnicy danej liturgii stają w obliczu tajemnic Bożych, które się uobecniają w ścisłym powiązaniu z wypełnianymi obrzędami liturgicznymi. Liturgia zatem jest nie tylko jakąś zinstytucjonalizowaną formą kultu Kościoła, ale staje się wydarzeniem, aktualizacją jedynego zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa, poprzez które sam Bóg, przez swojego Jednorodzonego Syna, udziela swego życia człowiekowi.

Do udziału w życiu Bożym prowadzi droga, która rozpoczyna się od uznania przez człowieka wielorakich skutków grzechów zarówno dziedziczonych, jak i własnych, a następnie na przyjęciu od Chrystusa daru uwolnienia od nich. Droga ta swoje dopełnienie znajduje w przyjęciu Bożej miłości i mądrości uzdalniających do wierności Bożym przykazaniom, do nowego życia, do rzeczywistej wolności. Owocem kroczenia tą drogą jest wolność ducha i dar wspólnoty życia z innymi. Gdy chrześcijanin przyjmuje Dar Ducha Świętego i w Nim jednoczy się z Chrystusem, staje się darem dla Boga, a także w konsekwencji darem dla innych ludzi, dla swoich bliskich i dla swoich bliźnich; wówczas „wchodzi" w przestrzeń swego pełnego rozwoju. Przekonuje się o prawdziwości nauki, że „człowiek nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczery dar z siebie samego"[17]. Fundamentem tej pełni ludzkiego życia jest nowa kondycja człowieka, będąca owocem dojrzałego przyjęcia darów duchowych w sakramen-

[16] Por. Kongregacja d/s Duchowieństwa. *Kapłan głosiciel Słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*. Libreria Editrice Vaticana 1999 rozdz. III p.1.

[17] Por. Sobór Watykański II. Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* nr 24.

tach chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Zatem kapłani, którym Bóg powierzył zadanie przekazywania tych darów wszystkim ludziom, są wezwani, aby wielkodusznie zabiegali o to, żeby rzeczywistość tych sakramentów była rozpoznawana i przyjmowana. To nakłada na nich podwójny obowiązek: po pierwsze głosić rzetelną katechezę dotyczącą sakramentów, niczego nie upraszczając ani niczego nie ujmując; po drugie ukazać pokorne i jasne świadectwo własnej wiary objawiającej się zarówno w pobożności, jak i w zdrowej moralności, których pewnym świadectwem jest również pobożne sprawowanie liturgii oraz budujące, osobiste przeżywanie i przyjmowanie Eucharystii, a także sakramentu pokuty i pojednania. Co prawda łaska Boża może dokonywać zbawienia także przez posługę niegodnych szafarzy, to jednak ich ścisłe zjednoczenie z Chrystusem i osobista świętość sprawiają, że ich posługa może być przez wiernych owocniej przyjęta. Wierni, spotykając się z takim świadectwem wiary szafarza, stają się bardziej ulegli poruszeniom i kierownictwu Ducha Świętego.

5. Zadanie przygotowania wiernych do owocnego przyjmowania sakramentów

W soborowej Konstytucji o Liturgii świętej jak swoisty refren powtarza się postulat „czynnego uczestnictwa" w liturgicznych czynnościach Kościoła, szczególnie w cotygodniowej niedzielnej Eucharystii. Od stopnia tego „czynnego uczestnictwa" zależy jego „owocność". Czynne uczestnictwo winno być najpierw „świadome", co nakłada na każdego celebransa szczególny obowiązek troski, aby sprawowana przez niego liturgia była dla wszystkich uczestników, na miarę ich możliwości, zrozumiała. Chodzi tutaj nie tylko o to, aby wykonywane formuły były dobrze słyszalne i wypowiadane zrozumiale, ale chodzi tutaj również – jak już o tym wyżej – o wykonanie cennych komentarzy czy wprowadzeń.

Uczestnictwo „świadome" winno prowadzić do uczestnictwa „pobożnego", czyli do uczestnictwa z właściwym nastawieniem wewnętrznym, którego cechą jest skupienie, gotowość do słuchania, wewnętrzna akceptacja dla wypowiadanych modlitw, przyjmowanie w duchu odpowiednich do danego momentu akcji liturgicznej odpowiednich postaw wewnętrznych. Jednym słowem uczestniczyć „pobożnie" to znaczy uczestniczyć „po Bożemu" czyli tak, jak tego oczekuje sam Pan Bóg. Istotą takiego udziału jest zjednoczenie z Chrystusem w Jego oddaniu się Ojcu Niebieskiemu i braciom, czyli ostatecznie egzystencjalna, wielkoduszna gotowość do wypełnienia „tu i teraz" w swoim życiu najświętszej woli Boga.

Czynne uczestnictwo posiada swój zewnętrzny wyraz we włączeniu się w postawy i gesty przyjmowane i wykonywane przez całe zgromadzenie, we włączeniu się w aklamacje i śpiewy, w przyjęciu Słowa Bożego jako zobowiązującego Słowa dla mojego życia, w zjednoczeniu się z Chrystusem i Kościołem w ofiarnym oddaniu się

Bogu w Trójcy Świętej Jedynemu, w przyjęciu Komunii świętej i w podjęciu z nową mocą i z nowym entuzjazmem zadania dawania świadectwa Chrystusowi.

Charyzmat święceń domaga się postawy służby wobec ludowi Bożemu. Kapłan winien często uczyć o liturgii, która jest „szczytem całego życia chrześcijańskiego" i „źródłem, z którego wypływa cała jego moc". Bez liturgii i bez właściwego udziału w niej, dojrzałe, owocne życie chrześcijańskie nie jest możliwe. Kapłan wypełnia jedno z najważniejszych zadań tej posługi, którą powierzył mu Chrystus i Kościół, jeżeli starannie przygotowuje się do sprawowania liturgii, jeżeli jest wierny Tradycji i liturgicznej dyscyplinie Kościoła, jeżeli jest wierny szczegółowym przepisom liturgicznym, a także, gdy wykorzystuje, przewidziane przez prawo liturgiczne, możliwości adaptacji dla pożytku duchowego danej, powierzonej swej pasterskiej pieczy, grupie wiernych. Szczególne znaczenie posiada troska celebransa o tych wiernych, którzy mają wykonywać w czasie liturgii właściwe im funkcje liturgiczne. Lektorzy, psałterzyści, komentatorzy, inni usługujący i ministranci mają prawo do odpowiedniej formacji liturgicznej, zarówno „duchowej", jak i „technicznej".

Celebrans sprawując Eucharystię musi ciągle przypominać, że Kościół sprawując „Pamiątkę Pana" wypełnia Jego polecenie. Czyni to i tylko to, co Pan Jezus uczynił w wieczerniku. W czasie każdej Mszy św. powtarza się cud z wieczernika, ofiarowane Bogu chleb i wino stają się Najświętszymi Postaciami, Ciałem i Krwią Zbawiciela. Poprzez ten cud „uobecnia się" jedna, jedyna krwawa ofiara Jezusa Chrystusa, poprzez którą dokonało się zbawienie świata. Samo zaś sprawowanie Eucharystii umożliwia uczestnikom nie tylko „stawanie" w obliczu tej ofiary, ale umożliwia również „włączenie się" w ofiarę Chrystusa – poprzez jej składanie, „ponawianie" – i w związku z tym umożliwia czerpanie z Niej, jak z niewyczerpanego źródła. Owocem sprawowanej Mszy św. jest uwielbienie Boga i uświęcenie człowieka (uczestników liturgii), a także całego świata. Kapłan zatem z natury swego kapłaństwa pozostaje odpowiedzialny za sposób sprawowania misteriów Pańskich, za jakość swego udziału w nich i za sposób udziału w tych tajemnicach wiernych – uczestników tej celebracji, której przewodniczy. Zakres tych zadań stanowi istotę posługi kapłana jako mistagoga. Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów wskazuje, że podstawowe znaczenie w realizacji tej posługi kapłana – mistagoga ma jego osobisty przykład, osobista świętość celebrującego kapłana: „Dobra celebracja stanowi pierwszą ważną katechezę o najświętszej Ofierze"[18].

W tym dokumencie Kongregacji ds. Duchowieństwa wydanym z okazji Roku Jubileuszowego czytamy również o modlitwie kapłana – duszpasterza

[18] Kongregacja ds. Duchowieństwa *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*. Libreria Editrice Vaticana 1994, nry 48-49.

takie zdanie: „Tylko duszpasterz, który się modli, potrafi innych nauczyć modlitwy i wyjednać u Boga łaskę ludziom powierzonym jego pasterskiej pieczy". To zdanie można i trzeba odnieść także do liturgii i liturgicznej formacji. Tylko duszpasterz, który sam świadomie, pobożnie i czynnie uczestniczy w liturgii i dobrze ją sprawuje, potrafi innych poprowadzić do tego niezbędnego źródła prawdziwie chrześcijańskiego życia.

6. Chrzest

Chrzest – jako jeden z sakramentów inicjacji chrześcijańskiej – posiada fundamentalne znaczenie dla całego życia chrześcijańskiego. Natura tego sakramentu wymaga od szafarzy koniecznego i właściwego przygotowania rodziców i chrzestnych, którzy proszą o chrzest swojego dziecka. Niezbędna katecheza winna ukazać chrzest jako dar Boży, przez który nowoochrzczony zostaje zanurzony w misterium paschalnym Chrystusa. Otrzymuje on przebaczenie grzechu pierworodnego, wszystkich grzechów osobistych, zostaje włączony do wspólnoty Kościoła i zostaje obdarowany udziałem w życiu Bożym. Te fundamentalne prawdy dotyczące chrztu zostały jaśniej ukazane w posoborowych obrzędach tego sakramentu, a także w dyscyplinie Kościoła, która domaga się, aby tego sakramentu udzielano w kościele parafialnym, w czasie Mszy św. z żywym udziałem danej wspólnoty. W przypadku chrztu dzieci konieczna jest odpowiednia katecheza przedchrzcielna dla ich rodziców i chrzestnych. Zwyczajnym terminem udzielania tego sakramentu winna być Wigilia Paschalna i każda niedziela.

Szafarz chrztu – podobnie jak w czasie sprawowania innych obrzędów liturgicznych – nie może zapomnieć o wypełnianiu przez siebie funkcji mistagoga, czyli wprowadzającego w urzeczywistniane święte tajemnice. Tę funkcję szafarz spełnia przez odpowiednie komentarze, wezwania, właściwy dobór czytań i modlitw; jednak przede wszystkim przez zgodne z przepisami liturgicznymi i „duchem" liturgii osobiste pobożne sprawowanie i przeżywanie świętych czynności.

Udzielanie chrztu świętego posiada ważne znaczenie nie tylko dla ochrzczonych czy ich najbliższych, lecz także dla całej wspólnoty parafialnej. Po pierwsze przez posługę danej wspólnoty parafialnej nowy człowiek staje się członkiem Kościoła, obecni wierni są nie tylko „świadkami" chrztu danej osoby, ale ją wspierają przed Bogiem swoją modlitwą osobistą i indywidualną; po drugie zaś wierni, uczestnicząc w obrzędzie udzielania chrztu św. mają okazję, kolejny raz w swoim życiu, odkrywania tego zobowiązującego bogactwa Bożego życia, które przynosi dar chrztu. Ono z kolei domaga się nieustannego i „nowego", to znaczy Bożego (ewangelicznego) myślenia, pragnienia i postępowania.

7. Bierzmowanie

W pastoralnej praktyce koniecznie należy pogłębić przygotowanie do przyjęcia bierzmowania. W sakramencie tym kandydat doświadcza pełni Bożego obdarowania. O ile w sakramencie chrztu, a później także uczestnicząc w niedzielnej Mszy św. i przystępując do I Komunii świętej otrzymał on wiele rozmaitych darów duchowych, będących zawsze dziełem Ducha Świętego, to gdy przyjmuje sakrament bierzmowania ten sam Duch Święty staje się Darem dla nowobierzmowanego i to Darem na sposób trwały i nieutracalny. Ta ontyczna nowa rzeczywistość domaga się odpowiedniego przygotowania i właściwego przeżycia uroczystości bierzmowania.

Przygotowanie musi nawiązywać do tajemnicy chrztu i Eucharystii, musi uwzględniać tajemnicę Kościoła. Chrzest, Eucharystia i Kościół są uprzywilejowanymi znakami obecności Chrystusa. Znaki te trzeba rozpoznać, aby przez wiarę zjednoczyć się z Chrystusem. Przygotowanie do bierzmowania polega przede wszystkim na pogłębieniu osobistej wiary kandydatów do bierzmowania i włączaniu ich w różnorakie formy realizacji misji Kościoła, m. in. poprzez spełnianie różnych funkcji liturgicznych, dzielenie się Słowem Bożym z innymi, w ramach wolontariatu podjęcie troski o chorych w strukturach parafialnego duszpasterstwa chorych, włączenie się w parafialne formy troski o ubogich itp.

8. Sakrament Pokuty i Pojednania

Niezbędnym fundamentem dojrzałego życia chrześcijańskiego są: dobra formacja związana z przyjmowaniem sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, właściwe świętowanie każdej niedzieli zarówno we wspólnocie parafialnej, jak i we wspólnocie rodzinnej oraz przeżywanie tajemnic odkupienia i zbawienia zgodnie z rytmem roku liturgicznego. Oprócz tego konieczna jest modlitwa i odpowiednia do wieku i stopnia rozwoju katecheza, a także jasne, czyste i czytelne świadectwo życia chrześcijan. W tym oczekiwanym i błogosławionym procesie wzrastania i owocowania szczególną rolę odgrywa również sakrament pokuty i pojednania. Wspomniany wyżej List Kongregacji ds. duchowieństwa skierowany do kapłanów podkreśla, że „bezwarunkowym duszpasterskim wymogiem nowej ewangelizacji jest przybliżanie wiernych do sakramentu pokuty". W sakramencie tym każdy penitent w szczególny sposób doświadcza miłosierdzia, otrzymuje dar uwolnienia od ciężaru popełnionych przez siebie grzechów, otrzymuje nowy przystęp do łaski Bożej, jak również skutkiem tego sakramentu jest oczyszczenie sumienia i umocnienie serca. Takie błogosławione owoce sakramentu pokuty i pojednania domagają się zapewnienia przez kapłanów łatwej możliwości przyjmowania tego sakramentu. „Jest bardzo pożądane, aby kapłani podali do wiadomości wszyst-

kich informację o stałych godzinach, w jakich będą obecni w konfesjonałach”[19]. Konieczna jest codzienna posługa w konfesjonale.

Tę posługę będzie można łatwiej i owocniej wypełniać, jeżeli kapłan sam będzie regularnie korzystał z tego sakramentu. Będące skutkiem sakramentu bliższe zjednoczenie z Chrystusem pozwoli kapłanowi – spowiednikowi doprowadzić penitenta do spotkania z Chrystusem i z całą delikatnością mu towarzyszyć, by to spotkanie stało się dlań źródłem miłosierdzia. Powinien też korzystać ze sposobności, jaką stwarza spowiedź, aby prawidłowo formować sumienie penitenta. Wreszcie zadaniem kapłana jest też pobudzanie penitenta do głębokiej wdzięczności względem miłosiernego Boga oraz do stanowczej decyzji do poprawy życia.

* * *

Podsumowując musimy sobie ciągle przypominać, że liturgia jest darem Chrystusa ofiarowywanym Kościołowi. Jest ona wydarzeniem, przez jej sprawowanie stajemy wobec tajemnic Pańskich będących niczym niezastąpionym, otwartym źródłem Bożego miłosierdzia. Liturgia jest uprzywilejowanym miejscem spotkania z Chrystusem – Nauczycielem, Kapłanem i Pasterzem. Trzeba tak sprawować liturgię, aby nie przesłaniać Chrystusa i aby każdy z uczestników – z celebransem włącznie – mógł doświadczyć błogosławionej obecności Pana. Sama natura liturgii domaga się właściwego przygotowania i odpowiedniego sprawowania. Aby sprostać temu zadaniu, konieczne jest właściwe duszpasterstwo liturgiczne.

Na koniec warto przypomnieć wezwanie zawarte we wspomnianym wyżej „Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów” skierowane do duszpasterzy, aby często nauczali na temat liturgii, a szczególnie Eucharystii. Jednak niezastąpionym punktem wyjścia, a zarazem uwieńczeniem tego zadania, jest praktykowana przez nich samych dobra celebracja Eucharystii, która w ten sposób stanowić będzie pierwszą i najważniejszą katechezę o Najświętszej Ofierze[20].

[19] Tamże, nry 51-54.
[20] Tamże, nr 49.

Albert S. KOTOWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XX (2006) 139–161

ROLA SYMBOLI RELIGIJNYCH W KSZTAŁTOWANIU ŚWIADOMOŚCI NARODOWEJ POLAKÓW W ZABORZE PRUSKIM (1870-1918)*

Studium niniejsze dotyczy ziem byłego zaboru pruskiego po 1870 roku, zamieszkałych w znacznej większości przez ludność polską. Zagłębie Ruhry, które stało się celem wychodźstwa ponad 350.000 Polaków, głównie z Prus Zachodnich i Prus Wschodnich, pozostaje w zasadzie poza obrębem naszego zaintersowania. Do 1887 roku pracował tam tylko jeden ksiądz polski, później duszpasterstwo dla Polaków sprawowali księża diecezjalni niemieccy oraz niemieccy franciszkanie. W literaturze fachowej brak jest dotychczas opracowań poświęconych tematowi niniejszego artykułu.

Głównym celem niniejszego studium jest prześledzenie związków zachodzących między pojęciami wyznania i narodu, a także odpowiedź na pytanie, jaki wpływ wywierały religia i kościół katolicki na rozwój świadomości narodowej ludności polskiej w Rzeszy Niemieckiej.[1] W tym aspekcie chodzi więc raczej o dokonanie pierwszego sondażu.

1. Problem narodowościowy w zaborze pruskim a pruska polityka wobec Polaków – zarys problematyki

Jest rzeczą zrozumiałą, że stosunki polsko-niemieckie w tzw. pruskich prowincjach wschodnich charakteryzowały się wieloma konfliktami, skoro istniał tam szereg nakładających się na siebie problemów. Na ziemiach tych, zamiesz-

* Artykuł niniejszy jest tłumaczeniem tekstu, jaki ukazał się w języku niemieckim w pracy zbiorowej pod redakcją Heinza-Gerharda Haupta i Dietera Langewiesche, *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt/New York 2004, S. 253-279.

[1] E. Janus, *Zur nationalen Identität katholischer Priester in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der Provinz Posen*, w: *Nationalismus und nationale Identität in Ostmitteleuropa im 19. und 20. Jahrhundert*, red. B. Linek i K. Struve, Opole-Marburg 2000, s. 87-98; P. Matusik, *Religia i naród. Życie i myśl Jana Koźmiana 1814-1877*, Poznań 1998; R. Michalski, *Polskie duchowieństwo katolickie pod panowaniem pruskim wobec sprawy narodowej w latach 1870-1920*, Toruń 1998, 5; Z. Zieliński, *Kościół i naród w niewoli*, Lublin 1995.

kałych przez Polaków, Niemców i Żydów, granice narodowościowe były niewyraźne, podobnie jak w innych europejskich regionach granicznych. Rozbiory Polski w latach 1772, 1793 i 1795, dokonane przez Rosję, Prusy i Austro-Węgry, doprowadziły do znacznych różnic w rozwoju ludnościowym i gospodarczym tych ziem oraz stanowiły podstawę do powstania konfliktów narodowościowych ostatnich dziesięcioleci XIX wieku. Występowały one także w zaborze pruskim, choć w sposób nierównomierny. W Prowincji Śląskiej, przeżywającej gwałtowny proces industrializacji, konflikt narodowościowy polsko-niemiecki wystąpił dopiero na przełomie XIX i XX wieku, podsycany przez polskich działaczy narodowych z innych terenów, zwłaszcza z Prowincji Poznańskiej, gdzie Niemcy i Polacy, stanowiący znaczny odsetek ludności, żyli w diasporze. Tutaj konflikt narodowościowy przybrał najostrzejsze formy. Natomiast w Prusach Zachodnich, gdzie procentowy udział ludności polskiej był znacznie mniejszy, stosunki między Polakami i Niemcami układały się niemalże bezkonfliktowo.

Polityka pruska wobec ludności polskiej ulegała znacznym wahaniom: poczynając od daleko idącego liberalizmu na początku XIX wieku, poprzez ostrą politykę antypolską w okresie Kulturkampfu aż do agresywnej polityki germanizacyjnej u progu XX wieku, kiedy to działalność Komisji Kolonizacyjnej i Związku Marchii Wschodniej zatruły klimat wzajemnych stosunków i doprowadziły do wydaleń Polaków z terenów Rzeszy Niemieckiej i z państwa pruskiego.[2]

Wraz z utworzeniem Wielkiego Księstwa Poznańskiego w 1815 roku rozpoczęła się pierwsza – liberalna faza polityki wobec ludności polskiej w zaborze pruskim, którą historiografia niemiecka określa jako „politykę pojednania" (Versöhnungspolitik), historiografia polska natomiast jako „politykę umiarkowania" albo co najwyżej jako „politykę względnej tolerancji". Proklamacja króla pruskiego do jego polskich poddanych z 19 maja 1815 roku zapewniała Polakom takie prawa, jak równouprawnienie języka polskiego w szkolnictwie, życiu publicznym i urzędowym, dostęp do urzędów publicznych i wolność religijną; zapowiadała ponadto powołanie organu reprezentującego polskie interesy narodowe.[3] Pruskie reformy i ustępstwa były mimo to skromniejsze niż te, które nadał car Alexander I ludności polskiej w zaborze rosyjskim.

Zjednoczenie Niemiec stanowiło punkt zwrotny w dotychczasowej polityce pruskiej wobec ludności polskiej. Zaostrzenie walki narodowościowej w pruskich

[2] Na temat stanu badań dot. pruskiej polityki wobec Polski w historiografii polskiej i niemieckiej patrz W. Molik, *Die preußische Polenpolitik im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Überlegungen zu Forschungsstand und -perspektiven*, w: *Nationale Minderheiten und staatliche Minderheitenpolitik in Deutschland im 19. Jahrhundert,* Berlin 1999, s. 29-39.

[3] R. Blanke, *Prussian Poland in the German Empire (1871–1900)*, New York 1981, s. 1.

prowincjach wschodnich należy rozpatrywać w szerszym kontekście historycznym: tendencje nacjonalistyczne wzrastały wówczas w całej Europie. W Niemczech wzrost nacjonalizmu spowodowany został najpierw założeniem Związku Północno-Niemieckiego, a następnie powstaniem Rzeszy Niemieckiej, przy czym ogarnął on nie tylko ludność niemiecką, ale i polską, która mimo klęsk powstań narodowowyzwoleńczych w okresie Wiosny Ludów 1846/48 w Poznańskiem i w Galicji nadal dążyła do odzyskania niepodległego państwa narodowego. Dążenia te ujawniły się np. w protestach posłów polskich przeciwko włączeniu Prowincji Poznańskiej do Związku Północno-Niemieckiego, podnoszonych w sejmie pruskim w 1866 r. i w Parlamencie Północno-Niemieckim w 1867 roku. Gotthold Rhode pisał o powstałej wówczas sytuacji, co następuje: „Od momentu zjednoczenia Niemiec zaistniał tragiczny konflikt pomiędzy zmysłem państwowym Niemców, dążących do powiększenia i umocnienia własnego narodu i zmysłem narodowym Polaków, dążących do odzyskania własnego państwa, którzy to państwo, którego byli obywatelami, nie akceptowali, co najwyżej traktowali jako zło konieczne”.[4]

Po całej serii przegranych powstań narodowych we wszystkich trzech zaborach (1794, 1830/31, 1846/48, 1863) przewodząca ruchowi narodowemu szlachta w Prusach Zachodnich i w Poznańskiem przeszła do tzw. „pracy organicznej”.[5] Stawiała ona za cel wzrost gospodarczy i poprawę poziomu wykształcenia społeczeństwa polskiego, aby pokonać zacofanie gospodarcze i cywilizacyjne oraz zachować narodowość polską za pomocą legalnych metod obronnych, mimo iż nie posiadała ona własnego państwa. Głównym ośrodkiem tej walki o narodowe samostanowienie była Prowincja Poznańska, ponieważ tutaj – w odróżnieniu od Prus Zachodnich i Górnego Śląska – poziom świadomości narodowej był znacznie wyższy niż w sąsiednich prowincjach. Z Poznania wychodziły impulse – często w ówczesnej literaturze niemieckojęzycznej określane mianem „irredenty poznańskiej” – mające doprowadzić do narodowej aktywizacji ludności polskiej w Prusach Zachodnich i na Górnym Śląsku.[6]

Polski ruch narodowy w zaborze pruskim rozwijał się nierównomiernie i przybierał rozmaite formy, przy czym dużą rolę odgrywały różnice w strukturze socjalnej ludności polskiej. W Poznańskiem i w Prusach Zachodnich znaczną większość stanowili drobni chłopi i robotnicy rolni. Wielka własność ziemska znajdowała się

[4] G. Rhode, *Kleine Geschichte Polens*, Darmstadt 1965, s. 418.

[5] Szczegółowo na ten temat pisze L. Trzeciakowski, *Wielkopolski program samomodernizacji – kształtowanie się nowoczesnego społeczeństwa*, w: *Samomodernizacja społeczeństw w XIX wieku. Irlandczycy, Czesi, Polacy*, red. L. Trzeciakowski i K. Makowski, Poznań 1999.

[6] Szczegółowo o tej kwestii pisali np. L. Bernhard, *Die Polenfrage. Der Nationalitätenkampf der Polen in Preußen*, München 1907; F. Wagner/F. Vosberg: *Polenspiegel. Die Aktivitäten der Polen in Deutschland nach ihren eigenen Zeugnissen. Verbesserter Nachdruck der Ausgabe von 1908*, Bearb. R. Bohlinger, Stockum 1988.

w przeważającej części w rękach niemieckich, a drobnomieszczaństwo nie mogło konkurować z bogatym w tradycje niemieckim handlem i rzemiosłem. Inteligencja była bardzo nieliczna i składała się głównie z przedstawicieli wolnych zawodów, przede wszystkim lekarzy. Natomiast na Górnym Śląsku aż do początku XX wieku nie było prawie w ogóle polskiego ruchu narodowego. Wielcy właściciele ziemscy, inteligencja i mieszczaństwo były narodowości niemieckiej. Ludność polska to głównie chłopi i robotnicy rolni; powstała w wyniku procesu industrializacji klasa robotnicza rekrutowała się z ludności wiejskiej. Myślała ona w kategoriach regionalnych, a nie narodowych. Górnoślązacy rozmawiali wprawdzie między sobą i modlili się w kościele po polsku, nie posiadali jednak rozwiniętej świadomości narodowej. Narodowość swoją określali jako „tutejsi".[7] Lucjan Malinowski, etnograf i językoznawca z Warszawy, który w relacjach ze swoich podróży po Górnym Śląsku przedstawiał tamtejsze stosunki społeczne i narodowe pisał, że ludność miejscowa darzyła go nieufnością, ponieważ mówił on po polsku, chociaż jego ubiór wskazywałby na to, iż pochodzi on z wyższych sfer.[8] Polacy uczyli się wprawdzie języka niemieckiego w szkole i w wojsku, ale poziom nauczania szkolnego był bardzo niski, a uczniowie nie przykładali się zbytnio do nauki obcego im języka. Jedynie osoby, które otrzymywały wyższe wykształcenie, przenosiły się do miast, gdzie ulegały germanizacji. Język polski na Górnym Śląsku był językiem ludu, a nie wyższych sfer. Duchowieństwo zwłaszcza wyższego szczebla było narodowości niemieckiej, a księża na wsi zajmowali się duszpasterstwem, a nie polityką. O politykę troszczyła się partia Centrum, mająca swoich wyborców także wśród ludności polskiej. Pierwszym polskim posłem, który wstąpił do Koła Polskiego w parlamencie Rzeszy Reichstagu był Wojciech Korfanty, wybrany w 1903 roku w okręgu wyborczym w Opolu.[9]

Wzrost świadomości narodowej i proces narodowego samostanowienia, stymulowane przez polską szlachtę i duchowieństwo, najsilniej występowały w Poznańskiem. Front konfliktu narodowościowego był tutaj w końcu XIX wieku najwyraźniejszy.[10] Rząd pruski zamierzał zasymilować Polaków, stanowiących prawie jedną czwartą ludności, przy pomocy metod administracyjnych.

[7] Opis ziem polskich zamieszkanych przez Polaków pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym, artystycznym, przemysłowym, handlowym i statystycznym, opracowanie A. Czechowski, Tom I: *Ziemie polskie w Prusach*, Warszawa 1904, passim.

[8] *W stronę Odry i Bałtyku. Wybór źródeł (1795-1950)*, red. W. Wrzesiński. T. I: *O ziemię Piastów i polski lud (1795-1918)*, wybór i opracowanie T. Kulak, Wrocław-Warszawa 1990: Nr. 29, *Lud śląski i jego kultura w oczach etnografa*, s. 99-103, tutaj: s. 102.

[9] M. Schwarz, *MdR. Biographisches Handbuch der Reichstage*, Hannover 1965, s. 374.

[10] M. Laubert, *Über die Nationalität der höheren Geistlichkeit in Posen*, w: *Deutsche wissenschaftliche Zeitschrift für Polen*, H. 1/1923, s. 26-47.

W szkole mieli oni uczyć się języka niemieckiego, który był językiem państwowym, używać go także w miarę możliwości w nauce religii i w kościele, odbyć służbę wojskową i stać się lojalnymi obywatelami państwa pruskiego. Władze pruskie nie przywiązywały natomiast początkowo żadnej wagi do tego, jakim językiem posługiwali się ich polscy poddani w domu.[11] Zachowanie mowy ojczystej i narodowych tradycji miało jednakże dla Polaków zasadnicze znaczenie. W odróżnieniu od zaboru rosyjskiego i austriackiego, gdzie w początkach XX wieku zaledwie 30% ludności potrafiło czytać i pisać, wprowadzenie powszechnego obowiązku szkolnego w zaborze pruskim w 1825 roku przyczyniło się do zlikwidowania analfabetyzmu. Dlatego też w Prusach praktycznie biorąc polskie książki i gazety mogły trafiać nie tylko do każdego domu w mieście, ale i pod każdą chłopską strzechę.

W ostatnich przed wybuchem pierwszej wojny światowej wyborach do Reichstagu w 1912 roku Polacy zdobyli 18 mandatów, tzn. o cztery więcej, niż podczas pierwszych wyborów po zjednoczeniu Niemiec w 1871 roku. Oznaczało to wzrost głosów polskich o wiele setek tysięcy w latach 1871-1912.[12] Fiasko antypolskiej polityki germanizacyjnej, zapoczątkowane przez kanclerza Bismarcka, nie mogło być bardziej widoczne.

2. Związek pomiędzy kościołem i narodem w Polsce porozbiorowej

Ksiądz Antoni Szlagowski, słynny kaznodzieja polski z końca XIX i początku XX wieku, prorektor Uniwersytetu Warszawskiego i biskup pomocniczy warszawski w odrodzonej Drugiej Rzeczpospolitej, w kazaniu wygłoszonym podczas koronacji obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej na Jasnej Górze w dniu 22 maja 1910 roku nie pozostawił cienia wątpliwości co do znaczenia więzi pomiędzy kościołem i narodem mówiąc: „A tyle Polski, ile u nas katolickości, powiem. Na katolickiej bowiem wierze naród nasz wzrósł i zmężniał, z katolickiej też wiary czerpie dotąd ożywcze soki dla siebie. Katolicyzm więc to nasze życie, to nasza przyszłość".[13] Wartość symboliczną tego cytatu podkreśla nie tylko jego treść – zrównanie katolicyzmu z narodem polskim – lecz także miejsce, narodowe sanktuarium, w którym kazanie to zostało wygłoszone.

Wiara katolicka i kult maryjny obecne były już w historii Polski średniowiecznej, jak np. w czasach kryzysu dynastii Piastów w XII i XIII wieku, czy też

[11] S. Grabowski, *Deutscher und polnischer Nationalismus. Der Deutsche Ostmarken-Verein und die polnische Straż 1894-1914*, Marburg 1998, s. 23-24.

[12] L. Trzeciakowski, *Sprawy wyborcze i parlamentarne*,w: *Dzieje Wielkopolski*, T. 2, 515, s. 536.

[13] A. Szlagowski, *Mowy narodowe*, Poznań etc., bez daty, s. 15.

w czasach walk z Zakonem Krzyżackim. Wojna ze Szwedami w połowie XVII wieku doprowadziła do umocnienia wiary katolickiej w Polsce. Obrona klasztoru jasnogórskiego przed Szwedami w 1656 roku, będąca przełomowym punktem tej wojny, zapadła głęboko w świadomość historyczną Polaków, bowiem krótko po tym wydarzeniu powracający z ucieczki przed Szwedami król polski Jan Kazimierz ogłosił w katedrze lwowskiej Matkę Boską jako Królową Korony Polski i Litwy. Obydwa te wydarzenia urosły później do rangi symboli walki Polaków o niepodległość i nierozerwalnej więzi pomiędzy Kościołem katolickim i narodem.

Ta symbolika religijna stała się jednakże dopiero po rozbiorach Polski i po zniknięciu państwa polskiego z mapy Europy pod koniec XVIII wieku środkiem rozbudzania świadomości narodowej. Religia i zwłaszcza Kościół katolicki były w czasach niewoli narodowej uosobieniem dawnej Rzeczpospolitej szlacheckiej, w której religia rzymsko-katolicka pełniła wiodącą rolę. Od 1572 roku szlachta wybierała króla podczas wolnej elekcji, a w okresie bezkrólewia prymas Polski pełnił rolę interrexa. Biskupi byli członkami senatu. W ten sposób Kościół katolicki zdobył sobie w Polsce nowożytnej pozycję wiodącą. W XVII i XVIII wieku Polska prowadziła liczne wojny przeciwko Turkom i przeciwko Moskwie, podczas których dużą rolę odgrywał mit o obronie chrześcijaństwa. Jego istotą było przekonanie, że Polska i Francja są przedmurzem chrześcijaństwa, a głównym ich zadaniem jest obrona Kościoła katolickiego przed wpływami islamu, prawosławia i protestantyzmu.[14]

Dwa stereotypy łączyły w sposób szczególny Kościół, czy też religię z narodem. Odgrywały one znaczną rolę w procesie samoorganizacji społeczeństwa polskiego pod zaborami i w sposób szczególny oddziaływały na rozwój świadomości narodowej u schyłku XIX i w początkach XX wieku: Polska = przedmurze chrześcijaństwa i Polak = katolik. Jak wszystkie mity i stereotypy zaczynały one z czasem żyć własnym życiem. Możliwe stało się to dlatego, ponieważ zakorzeniły się one głęboko w świadomości potocznej szerokich rzesz ludności, chociaż często były wykorzystywane do osiągnięcia określonych celów i korzyści. [15] Obydwa były

[14] Ciekawe uwagi do tego tematu u N. Daviesa, *Im Herzen Europas. Geschichte Polens*, München 2000, s. 304-309.

[15] H. H. Hahn u. E. Hahn, *Nationale Stereotypen. Plädoyer für eine historische Stereotypenforschung*, w: H. H. Hahn (red.), *Stereotypen, Identität und Geschichte. Die Funktion von Stereotypen in gesellschaftlichen Diskursen*, Frankfurt 2002, s. 51-54. Wartościowy artykuł na temat mitu Polak – katolik opublikował Z. Zieliński w swoim zbiorze: *Kościół i naród w niewoli*, Lublin 1995, s. 19-30. Ogólnie na temat mitów narodowych: M. Flacke (Hg.), *Mythen der Nationen: ein europäisches Panorama*, München/Berlin 1998^2; w tymże dot. Polski pisze W. Molik, s. 295-320. O relacjach między wojną i mitem narodowym: N. Buschmann i D. Langewiesche (Hg.), *Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA*, Frankfurt/M 2003. Tamże o Polsce E. Dmitrów, s. 331-350.

narodowymi autostereotypami, które przetrwały do dnia dzisiejszego, choć ich funkcje ulegały w różnych epokach znacznym przemianom.

Po upadku pierwszych nieudanych powstań narodowych i krwawym stłumieniu powstania listopadowego w 1830/31 roku w zaborze rosyjskim, emigracja polska, głównie pochodzenia szlacheckiego, zadawała sobie coraz częściej pytania na temat własnej winy za te klęski narodowe i perspektyw odrodzenia państwowości polskiej. Jeden z publicystów emigracyjnych, Józef Ordęga, opublikował w Paryżu w 1840 roku obszerną broszurę na temat historycznego rozwoju narodu polskiego i jego przywiązaniu do katolicyzmu. W całej wyrazistości ukazał się w tej publikacji mit o Królestwie Polskim jako przedmurzu chrześcijaństwa, pomieszany z wieloma innymi stereotypami. Ordęga przyznawał Francji tą samą rolę przedmurza, co było zrozumiałe, ponieważ Polacy nadal z Francją wiązali swoje nadzieje na odzyskanie niepodległości, mimo rozczarowań, jakie im przyniosła epoka Napoleona. Autor opisywał historię Polski od początków pierwszego państwa słowiańskiego Polan w X wieku aż do upadku Rzeczpospolitej szlacheckiej w ścisłym powiązaniu z misją chrystianizacyjną i rozwojem Kościoła katolickiego na ziemiach polskich. Naród – jak pisał Ordęga – wiąże nie tylko wspólny język i obyczaje, nie pochodzenie, lecz wspólna idea, którą grupa ludzi wybiera jako cel swojej działalności. Tą ideą była dla Polski religia katolicka. Dlatego Polska zmartwychwstanie tylko wtedy, kiedy rządzący i rządzeni, a wraz z nimi wszystkie warstwy społeczne postępować będą zgodnie z zasadami chrześcijańskimi i przystąpią wspólnie do budowy chrześcijańskiego społeczeństwa.[16]

Kolejne powstania narodowe: powstanie listopadowe 1830/31 w zaborze rosyjskim, powstania w okresie Wiosny Ludów 1846-48 w zaborach pruskim i austriackim, wreszcie powstanie styczniowe 1863/64 w zaborze rosyjskim, wywarły decydujący wpływ na dalszy rozwój dążeń narodowych i na narodowe samookreślenie Polaków. W latach 1830-1864 określenia polskość i katolicyzm stopiły się w jedną całość. Już na początku powstania listopadowego 1830 roku w Warszawie Juliusz Słowacki, jeden z największych polskich poetów, napisał hymn z modlitwą do Matki Boskiej o wolność dla narodu polskiego. Wiersz ukazał się w momencie, kiedy powstanie to nie określano jeszcze mianem powstania narodowowyzwoleńczego, lecz uznawane było za lokalny bunt młodzieży. Słowacki, którego poezja wywrzreć miała ogromny wpływ na przyszłe pokolenia Polaków, podniósł wolność narodową do poziomu wartości religijnej, a religię do roli podpory w walce o niepodległość.[17]

[16] J. Ordęga, *O narodowości polskiej z punktu widzenia katolicyzmu i postępu*, Paryż 1840, s. 66-67.

[17] E. Jabłońska-Deptuła, *Czyż może historia popłynąć przeciw prądowi sumień? (Kościół – Religia – Patriotyzm) 1764-1864*, Paryż 1987, s. 38.

Związek religii z narodem stał się zwłaszcza po klęsce powstania styczniowego stałą częścią składową nowego sposobu myślenia, który stopniowo opanowywał wszystkie trzy zabory. Już w 1867 roku pisał Józef Szujski, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie i jeden z najwybitniejszych ówczesnych historyków, że naród polski sam zawinił upadek swojego państwa, ponieważ nie respektował ani prawa, ani religii i uciskał lud. Jako suwerenny naród może on zmartwychwstać tylko wówczas, jeśli wypleni negatywne cechy polskiego charakteru narodowego i prowadzić będzie życie zgodne z wartościami chrześcijańskimi.[18] Ten sam obraz narodowej historii przedstawił ksiądz Adamski w obszernej broszurze, opublikowanej w Poznaniu w trakcie pierwszej wojny światowej pod wiele mówiącym tytułem: „Opatrzność Boża a Polska w ucisku".

Ten sam motyw i tą samą argumentację spotkać można w kazaniach i listach pasterskich. Szczególną po temu okazją były mowy żałobne i kazania podczas uroczystych pogrzebów osobistości szczególnie zasłużonych dla zachowania i pielęgnowania polskiego życia narodowego. Były one zawsze wygłaszane przez dostojników kościelnych, cieszących się dużą popularnością wśród ludności polskiej. W Prowincji Poznańskiej byli to przede wszystkim prałaci Ludwik Jażdżewski i Józef Kłos, którzy jako posłowie do Reichstagu i do sejmu pruskiego reprezentowali tam interesy polskie. W swoich kazaniach i mowach grobowych przypominali oni często przeszłość państwa polskiego. Uznanie pracy narodowej jako zasługi zmarłego dawało im możliwość za pomocą symboliki religijnej i narodowej skierować uwagę zebranych na powiązanie pomiędzy religią i narodem. Prałat Jażdżewski mówił np. w kazaniu podczas uroczystości pogrzebowych ku czci hrabiego Adolfa Bnińskiego w kwietniu 1881 roku: „Ale miłość Ojczyzny nie może być nigdy zupełnie prawdziwą i wzniosłą, gdy się nie opiera na podstawie religii. Żaden naród nie poświęcił tyle dla obrony i podtrzymania religii katolickiej, co naród polski. Dlatego religia katolicka szczególne ma znaczenie w całym naszym ustroju narodowym."[19] W innej mowie pogrzebowej w 1888 roku mówił ks. Jażdżewski o ważnej roli Kościoła katolickiego i zapewniał, że i w przyszłości Kościół nie opuści narodu polskiego, w przeciwnym wypadku musiałby się wyprzeć swojej boskiej misji.[20]

Szczególną okazją do manifestacji patriotycznych we wszystkich trzech zaborach, jakie odbyły się w 1916 roku, stała się śmierć Henryka Sienkiewicza,

[18] J. Szujski, *Kilka prawd z dziejów naszych*, Kraków 1867 (cyt. za J. S. Adamskim, *Opatrzność Boża a Polska w ucisku*, Poznań 1916, s. 38).

[19] L. Jażdżewski, *Mowa żałobna na pogrzebie ś.p. Adolfa hr. Bnińskiego miana w kościele parafialnym w Gułtowach dnia 19 kwietnia 1881 przez ks. Ludwika Jażdżewskiego*, Poznań 1881, s. 15-16.

[20] Tenże, *Mowa żałobna przy zwłokach ś.p. Kaźmierza Jarochowskiego miana w kościele parafialnym w Kaźmierzu dnia 28 marca 1888 przez ks. Ludwika Jażdżewskiego*, Poznań 1888, s. 15.

laureata Nagrody Nobla, którego list protestacyjny z 1906 roku przeciwko pruskiej polityce germanizacyjnej odbił się szerokim echem w całym świecie. Uroczystości pogrzebowe w kościele farnym w Poznaniu odprawione zostały w dniu 28 listopada 1916 roku. Prałat Kłos złożył w swoim kazaniu hołd wielkiemu pisarzowi, podkreślając jego zasługi dla Ojczyzny i Kościoła i wołał: „Bo nie pytajcie mnie, gdzie jest u niego [Sienkiewicza – ASK] granica między miłością Ojczyzny a miłością Kościoła. W kawałku żelaza rozpalonego do białości, któż umie określić dokładnie, gdzie kończy się żelazo, a gdzie zaczyna się ogień!? Jednym sercem wiarę miłuje on i Ojczyznę, jedną duszą nad ich boleścią boleje, Ojczyzna i Kościół jednym mu są umiłowanym Jeruzalem, które posiadło całkowicie duszę jego i serce".[21]

Mowy pogrzebowe są bardzo interesującym źródłem historycznym dla problemu współzależności pomiędzy religią i narodem. Najczęściej ukazywały się one drukiem krótko po uroczystościach pogrzebowych i cieszyły się dużą popularnością. Samo uczestnictwo w takim pogrzebie stawało się manifestacją uczuć narodowych.

Obok mów pogrzebowych także inne kazania i listy pasterskie biskupów zawierały akcenty patriotyczne. W drugim roku wojny 1915 wzywał biskup przemyski, Józef Pelczar, do pracy nad odnową duchową narodu polskiego i podkreślał centralną rolę Kościoła katolickiego w całym rozwoju historycznym narodowości polskiej. Kościół zachował duchowe wartości narodu przez cały okres zaborów, chronił przed germanizacją, rusyfikacją i ateizacją, niósł pocieszenie i dodawał odwagi wszystkim, którzy cierpieli za wiarę i Ojczyznę.[22] W ten sposób Kościół przyczyniał się do tworzenia obrazu narodu polskiego jako ofiary: każdy Polak był patriotą, głęboko religijny i uczuciowo związany z Kościołem katolickim. Stapianie się wartości religijnych i narodowych ułatwiało solidarność społeczną, z której pomocą społeczeństwo polskie dążyło do zachowania narodowych wartości.[23]

We wspomnianej już mowie pogrzebowej z 1881 roku ks. Prałat Jażdżewski mówił nie tylko o związkach wiary z miłością Ojczyzny – często wówczas występujący motyw – ale także o historycznej roli Polski jako przedmurza chrześcijaństwa: „Przez długi szereg wieków był naród nasz przedmurzem chrześcijaństwa, i ile razy prowadził walki, to je nie tylko prowadził w obronie granic Rzeczypospolitej, ale i w obronie krzyża Chrystusa. Stąd Polska przez obronę chrześcijaństwa przed najazdami pogańskimi nieśmiertelną sobie uskarbiła zasługę wobec całej cywilizacji europejskiej".[24]

[21] J. Kłos, *Mowa żałobna na nabożeństwie żałobnym za duszę ś.p. Henryka Sienkiewicza w kolegiacie farnej w Poznaniu dnia 28 listopada 1916 roku*, Poznań 1916, s. 13-14.

[22] J. S. Pelczar, *Wezwanie do pracy nad duchownem odrodzeniem się narodu polskiego*, Kraków 1915, s. 3.

[23] R. Michalski, *Systemy wartości na łamach polskiej prasy pomorskiej w latach 1870-1939 oraz 1945-1980*, Toruń 1998, s. 15.

[24] L. Jażdżewski (Anm. 19).

Stereotyp Polski jako przedmurza chrześcijaństwa, który swoje początki miał prawdopodobnie w XVI-wiecznych wojnach z Turkami i państwem moskiewskim[25], stał się w drugiej połowie XIX wieku częścią składową agitacji narodowej, zwłaszcza na terenie zaboru pruskiego. Dwóch spośród trzech zaborców było oficjalnymi rzecznikami wyznań chrześcijańskich obcych katolicyzmowi. Dla Polaków w Prusach i w Kongresówce walka o zachowanie wiary rzymsko-katolickiej była równocześnie walką o zachowanie narodowości polskiej. Opór przeciwko germanizacji i rusyfikacji był równocześnie skierowany przeciwko infiltracji religii katolickiej ze strony protestantyzmu i prawosławia. Kościół katolicki był jedyną instytucją polską, posiadającą wpływ na wszystkie warstwy społeczeństwa i mającą możliwość pielęgnowania i kontynuowania tradycji, nie tylko religijnych, ale i kulturalnych, a nawet politycznych, np. poprzez święcenie rocznic narodowych.[26] Kościoły były jedynym miejscem, gdzie można było manifestować polskość, a pójście do kościoła równało się ze złożeniem opcji narodowej.[27]

Duchowieństwo w Poznańskiem, w Prusach Zachodnich i na Górnym Śląsku odgrywało wiodącą rolę, nie tylko w życiu religijnym i w walce o język polski w szkolnictwie, lecz także w organizacjach gospodarczych i kulturalnych polskiego ruchu narodowego.[28] Liczni księża byli posłami do Reichstagu i do sejmu pruskiego, gdzie reprezentowali polskie interesy narodowe. Cieszyli się oni wysokim uznaniem ludności polskiej.[29] Kościół katolicki w znacznej mierze przyczynił się do niepowodzenia prób germanizacyjnych podejmowanych przez kolejne rządy kanclerzy Bismarcka, Bethmanna-Hollwega i Bülowa, a równocześnie wspierał społeczeństwo polskie w jego dążeniach do emancypacji narodowej.[30]

[25] Porównaj ze starszą literaturą specjalistyczną, np. E. Klug, *Das „asiatische" Rußland. Über die Entstehung eines europäischen Vorurteils*, w: Historische Zeitschrift 245 (1987), 265-289.

[26] Z. Zieliński, *Wykonanie ustawy sejmu pruskiego z 11 V 1873 r. o kształceniu i zatrudnieniu duchowieństwa na terenie archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej 1873-1887 r.*, w: Studia Historyczne II/1968, s. 32 i 41-42.

[27] Michalski (przypis 23), s. 14-15.

[28] W. Conze, *Nationsbildung durch Trennung. Deutsche und Polen im preußischen Osten*, w: *Innenpolitische Probleme des Bismarcks-Reiches*, hg. von Otto Pflanze, München/Wien 1983, s. 108; R. Jaworski, *Handel und Gewerbe im Nationalitätenkampf. Studien zur Wirtschaftsgesinnung der Polen in der Provinz Posen (1871-1914)*, Göttingen 1986.

[29] H. Neubach, *Polnische Geistliche im Deutschen Reichstag 1871-1918*, w: U. Haustein (Hg.), *Ostmitteleuropa. Berichte und Forschungen. Stuttgart 1981*, s. 266-282.

[30] Zob. np. J. E. Bjork, *Everything Depends on the Priest? Religious Education and Linguistic Change in Upper Silesia, 1870-1914*, w: *Die Grenzen der Nationen. Identitätenwandel in Oberschlesien in der Neuzeit*, Hg. K. Struve/P. Ther, Marburg 2002, s. 71-102; L. Bystrzycki, *Duchowieństwo Kościoła rzymskokatolickiego w Wielkopolsce w latach 1815-1918*, Koszalin 1986; B. Dąbrowska, *Zapalał światła w mroku, budził życie polskie... Ks. Antoni Ludwiczak (1878-1942)*, Poznań 1996; Z. Kowalczuk, *Kar-*

3. Wyznanie i naród: Polacy podczas Kulturkapmfu

Antykościelna polityka rządu niemieckiego po 1871 roku, która przeszła do historii jako Kulturkampf – walka o kulturę – miała na celu zmianę stosunków między państwem a Kościołem, ograniczenie albo całkowite oddzielenie i poddanie spraw kościelnych kontroli państwa oraz zwalczanie tzw. „katolicyzmu politycznego". Stosowne prawodawstwo miało doprowadzić do sekularyzacji społeczeństwa i ograniczenia wpływów Kościoła katolickiego. Ustawodawstwo to zostało jednakże we wschodnich prowincjach pruskich wykorzystane do celów polityki narodowościowej.

Przebieg Kulturkampfu w zaborze pruskim był w zasadzie zależny od tego samego ustawodawstwa, jak w pozostałych prowincjach pruskich. Różnica polegała na tym, że przytłaczająca większość duchowieństwa w diecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej była narodowości polskiej, wobec czego antykościelna polityka Bismarcka odczytywana była jako polityka antypolska. Kanclerz Rzeszy nie taił zresztą, że kwestia ludności polskiej w prowincjach wschodnich jest jednym z najważniejszych problemów jego polityki. W swoich wspomnieniach wymieniał wielokrotnie szybki rozwój polskości w Poznańskiem i w Prusach Zachodnich, odbywający się, jak uważał, kosztem ludności niemieckiej. Aktywność polityczna Polaków rzeczywiście przybierała w Prusach coraz większe rozmiary i zataczała coraz szersze kręgi. Biorąc to pod uwagę Bismarck pisał m.in.: „Dla mnie początek Kulturkampfu determinowany był w znacznej mierze przez sprawę polską".[31] Wypowiedź ta napisana została wprawdzie post factum, w okresie krytyki Kulturkampfu w Niemczech, aby stworzyć alibi dla byłego kanclerza Rzeszy, jednak właśnie dlatego pokazuje ona, że Bismarck miał nadzieję na uzyskanie poparcia niemieckiej opinii publicznej dla swojej ostrej polityki antykościelnej, nadając jej charakter antypolski. Tak więc nawet we wspomnieniach nie maskował on pobudek narodowo-politycznych, którymi kierował się podejmując bezpardonową walkę przeciwko Kościołowi katolickiemu w Prowincji Poznańskiej.

Prawodawstwo antykościelne Bismarcka wywołało w Poznańskiem, podobnie jak i w innych prowincjach państwa pruskiego, zdecydowany opór biskupów, którzy w początkowej fazie Kulturkampfu niemalże we wszystkich diecezjach pruskich szukali kompromisu z władzą państwową. Pierwsze posunięcia rządu

dynał Mieczysław Halka Ledóchowski – prymas czasów niewoli. Poglądy na polskie sprawy z Rzymu w świetle korespondencji do tajnych administratorów archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej w latach 1876-1886, Gniezno 2003; C. Łuczak, *Ks. Piotr Wawrzyniak (1849-1910)*, Poznań 2000; K. Śmigiel, *Florian Stablewski, arcybiskup gnieźnienski i poznański, 1841-1906*, Gniezno 1993.

[31] O. von Bismarck: *Gedanken und Erinnerungen. Reden und Briefe*, Berlin 1951, s. 258.

i akty prawne, m.in. zlikwidowanie referatu katolickiego w pruskim Ministerstwie ds. Wyznań w lipcu 1871 roku, tzw. paragraf ambony w grudniu 1871 roku, prawo o kontroli szkolnictwa z marca 1872 roku, czy też tzw. prawo o jezuitach z czerwca 1872 roku wywołały wprawdzie ostre protesty wielu biskupów, którzy jednocześnie podkreślali jednak swoją lojalność wobec pruskiej władzy państwowej.

Szczególną wstrzemięźliwość okazywał arcybiskup hrabia Mieczysław Halka Ledóchowski, zarządca najstarszej polskiej diecezji gnieźnieńsko-poznańskiej. Jeszcze w początkach Kulturkampfu utrzymywał on dobre stosunki z kanclerzem Bismarckiem i z rodziną cesarską oraz demonstrował swoją lojalność wobec rządu pruskiego. Nie protestował przeciwko ustawodawstwu antykościelnemu, przeciwko „paragrafowi ambony", prawu o jezuitach czy o nadzorze szkolnym. Ledóchowski starał się w tym okresie wpływać uspokajająco na polską opinię publiczną poprzez publiczne oświadczenia i listy pasterskie. Prasa polska krytykowała ostro jego uległość po uchwaleniu prawa o jezuitach, po drastycznych ograniczeniach języka polskiego w szkolnictwie i wprowadzeniu języka niemieckiego w nauczaniu religii w gimnazjach. Z rozgoryczeniem i rozczarowaniem reagowała społeczność polska na wydany przez arcybiskupa zakaz dla wszystkich księży jego diecezji działalności w Towarzystwie Czytelni Ludowych, odgrywającym wybitną rolę w kształtowaniu i umacnianiu polskiej świadomości narodowej w Prowincji Poznańskiej. Dla abpa Ledóchowskiego ważniejsze były jednak interesy Kościoła aniżeli interes narodowy. Podobnie zresztą zachowywali się także inni dostojnicy kościelni w Poznańskiem. Do otwartego konfliktu władzy z Kościołem doszło tutaj dopiero po uchwaleniu tzw. ustaw majowych z 1873 roku, które wzmacniały kontrolę państwa, ograniczały uprawnienia dyscyplinarne Kościoła i wprowadzały prawo veta dla władz państwowych przy zatrudnianiu duchownych.

Kulturkampf w Prowincji Poznańskiej przebiegał podobnie, jak w całym państwie pruskim. Zasadniczą różnicą był jednak fakt, że represje przeciwko duchowieństwu zaczęły się tutaj wcześniej i w niektórych przypadkach były radykalniej i ostrzej egzekwowane niż w diecezjach niemieckich. Przykładem może być tutaj los arcybiskupa Ledóchowskiego, który precież zachowywał rezerwę i dążył do porozumienia z władzami. Jego opór przeciwko ustawom majowym z 1873 roku wywołał natychmiastową reakcję kanclerza Rzeszy i rządu pruskiego. Pomimo dobrych kontaktów z rodziną cesarską i wcześniejszych licznych kontaktów w sferach rządowych, Ledóchowski został w 1874 roku jako jeden z pierwszych biskupów niemieckich aresztowany i pozbawiony urzędu. W trakcie uwięzienia został on w 1875 roku podniesiony do godności kardynalskiej przez papieża Piusa IX. Kiedy w następnym roku Ledóchowski skazany został na banicję, stolica arcybiskupia w Poznaniu pozostała nie obsadzona. Ledóchowski z Rzymu nadal sprawował zarząd diecezji i dopiero w 1886 roku zrezygnował pod

naciskiem kurii rzymskiej, aby nie przeszkadzać w zakończeniu Kulturkampfu. Dla swoich rodaków stał się on symbolem walki przeciwko germanizacji ludności polskiej i polskiego Kościoła. Ksiądz Kazimierz Śmigiel, znany historyk Kościoła, przypisuje nawet nieugiętości kardynała wywarcie znacznego wpływu na zmianę sposobu myślenia społeczeństwa polskiego, które zrozumiało, że germanizacja oznaczała także prześladowanie Kościoła katolickiego.[32] Lojalna postawa Ledóchowskiego wobec rządu pruskiego w pierwszych latach Kulturkampfu, przynosząca nawet szkody polskim interesom narodowym w zaborze pruskim, została mu wybaczona. Dla późniejszych pokoleń stał się on bohaterem narodowym; Kościół katolicki ogłosił go niedawno błogosławionym.[33]

Społeczeństwo polskie w Poznańskiem od początku reagowało inaczej niż część wyższego kleru na politykę antypolską władz pruskich. Prawodawstwo Kulturkampfu, ograniczające używanie języka polskiego w szkołach, w życiu publicznym i w kościele oraz represjonujące księży napotkało na zdecydowany opór ludności polskiej, wyrażający się w licznych akcjach protestacyjnych, petycjach do rządu i protestach posłów polskich w Reichstagu. Księża, którzy zostali pozbawieni swoich urzędów lub wygnani z parafii, znajdowali schronienie u rodzin polskich lub ukrywali się na terenie swoich parafii, a skonfiskowane przez władze dobra parafialne i majątek skazanych proboszczów wykupywane były na licytacjach przez zamożniejsze rodziny polskie lub ze składek parafian i uroczyście zwracane ich pierwotnym właścicielom. W ten sposób w latach 1873-1874 patriotycznie nastawiona szlachta wykupywała kilkakrotnie na państwowych licytacjach skonfiskowane mienie arcybiskupa Ledóchowskiego i zwracała je swojemu duszpasterzowi.[34] Wielkim uznaniem cieszyli się tzw. księża wędrowni, głównie młodzi kapłani, którzy w podziemiu sprawowali duszpasterstwo w osieroconych parafiach, ryzykując drastyczne kary pozbawienia wolności. Wielu z nich było później czołowymi działaczami niepodległościowymi. Polscy księża udzielali się aktywnie w pracy organicznej jako członkowie lub prezesi zarządów w licznych narodowych organizacjach o charakterze kulturalnym, społecznym i gospodarczym. Niektórzy z nich, jak np. ks. Piotr Wawrzyniak, twórca spółdzielczości polskiej w Poznańskiem, trafili na stałe do polskich podręczników historii. Proboszcz był szczególnie na wsi autorytetem i cieszył się dużym prestiżem społecznym.

W latach Kulturkampfu wzrastało stopniowo narodowo-polityczne znaczenie Kościoła katolickiego w zaborze pruskim i wpływ duchowieństwa na ludność polską. Przyczyną tego stanu rzeczy było nie tylko samo prześladowanie Koś-

[32] K. Śmigiel, *Biskup Antoni Laubitz 1861-1939*, Gniezno 1994, s. 25.
[33] W. Klimkiewicz, *Kardynał Ledóchowski na tle swojej epoki*, T. 1-3, Poznań 1987-1988; Z. Kowalczuk, *Kardynał Mieczysław Halka Ledóchowski*...
[34] Z. Zieliński, *Wykonanie ustawy*..., s. 60.

cioła, ale także zbieżność ustaw antykościelnych z antypolską polityką rządu pruskiego. Dużą rolę odgrywała także struktura społeczna ludności polskiej, złożonej w większej części z drobnych chłopów i robotników rolnych; wielcy posiadacze ziemscy spośród polskiej szlachty oraz polskie mieszczaństwo nie stanowili poważnej konkurencji dla miejscowych Niemców. Warstwa inteligencji polskiej była słaba, choć to właśnie z niej wywodzili się pierwsi działacze narodowi, jak Karol Marcinkowski czy Jan Biziel. W tej sytuacji duchowieństwu polskiemu przypadło pełnić rolę wiodącą. Bismarck doskonale o tym wiedział; często podkreślał w swoich wypowiedziach, że szlachta polska i duchowieństwo polskie są nośnikami polskości. Kulturkampf pojmował on jako szansę na ograniczenie wpływu Kościoła katolickiego na ludność polską. Tym, czego Bismarck nie dostrzegł albo też nie docenił, była głęboka religijność Polaków i wywodzące się z niej przywiązanie do Kościoła katolickiego. Na wsi proboszcz był największym autorytetem, a proboszczami byli głównie Polacy. Jak silna była więź pomiędzy nimi i ich parafianami potwierdza stosunek wiernych do tzw. księży rządowych, narzucanych osieroconym parafiom polskim przez władze z Berlina. Wielu z nich było bojkotowanych, zdarzały się nawet pobicia takich księży przez parafian. Znamienne jest, że narodowość „księdza rządowego" nie miała w tych przypadkach żadnego znaczenia. Nawet jeśli byli oni narodowości polskiej, uważani byli za przedstawicieli antypolskiej i antykatolickiej władzy. Opór przeciwko polityce antykościelnej władz pruskich przybierał coraz bardziej charakter konfliktu narodowościowego, ponieważ przedstawiciele aparatu państwowego to byli Niemcy, którzy przeważnie nie znali w ogóle języka polskiego. To wyobcowanie miało duże znaczenie w procesie kształtowania się świadomości narodowej Polaków w zaborze pruskim na progu XX wieku.

Narodowo-polityczny charakter Kulturkampfu w zaborze pruskim, co należy raz jeszcze podkreślić, nie był wywołany przez jakieś specjalnie ostre działania władz w porównaniu z pozostałymi prowincjami pruskimi. Liczba usuniętych księży i osieroconych parafii w całych Prusach była podobna, jak w zaborze pruskim. Z punktu widzenia rządu niemieckiego miał więc Kulturkampf przede wszystkim charakter antykościelny, a nie antypolski. Mimo to przyczynił się on zdecydowanie do skonfliktowania stosunków polsko-niemieckich, a po zakończeniu Kulturkampfu konflikt ten jeszcze się zaostrzał. Przykładem tego mogą być stosunki w parafii bydgoskiej, położonej w Prowincji Poznańskiej.

Niemcy w Bydgoszczy stanowili ponad 80% ludności, tworząc głównie wyższe warstwy społeczności miejskiej. Mniejszość polska to przede wszystkim robotnicy i drobnomieszczaństwo. Zupełnie inaczej wyglądała ta statystyka w katolickiej parafii bydgoskiej. Tutaj Polacy stanowili ponad 90% wiernych, a katolicy niemieccy byli całkowicie izolowani. Posiadali oni własny kościół pojezuicki z jednym

wikariuszem, który podlegał miejscowemu proboszczowi. W dozorze kościelnym zasiadał tylko jeden przedstawiciel katolików niemieckich, a protokoły posiedzeń były niezgodnie z prawami Kulturkampfu prowadzone w języku polskim.

Stosunki narodowościowe w parafii ulegały po zakończeniu Kulturkampfu ciągłemu pogorszeniu, a konflikty przybierały coraz ostrzejsze formy. Władze regencyjne z Poznania usiłowały zgodnie z duchem antypolskim polityki pruskiej obsadzać probostwo bydgoskie księdzem pochodzenia niemieckiego. Władze diecezjalne, w przytłaczającej większości narodowości polskiej, dozór kościelny w Bydgoszczy i parafianie stawiali zdecydowany opór przeciwko takiej „polityce kadrowej". Z upływem czasu zawarto swego rodzaju kompromis polegający na tym, że rada miejska w przypadku zwolnienia probostwa prezentowała na przemian kandydatów polskich i niemieckich. Zdarzało się jednak często, że albo jedna, albo druga strona była rozczarowana. Polski proboszcz Józef Choraszewski (1872-1895) faworyzował parafian niemieckich i był nie lubiany przez Polaków. Jego następca Ryszard Marquardt (1895-1907), ksiądz pochodzenia niemieckiego, zaangażował się bez reszty w umacnianiu polskości parafii, założył w Bydgoszczy „Dom Polski", popierał życie stowarzyszeń polskich i cieszył się wielkim uznaniem swoich polskich parafian. Jedna z bydgoskich ulic w centrum miasta nosi do dziś jego imię. Kiedy w 1907 roku proboszcz Marquardt utonął podczas wakacji w Sopocie, rozgorzał wieloletni spór między rządem pruskim i kapitułą katedralną gnieźnieńską o jego następstwo. Berlin upierał się przy kandydaturze niemieckiego proboszcza ze Śremu, ks. Edwarda Beckera. Polski wikariusz generalny diecezji gnieźnieńskiej, ks. kanonik Kazimierz Dorszewski, uparcie odrzucał tę kandydaturę i złożył skargę w Watykanie. W przeważającej większości polska parafia w Śremie zarzucała mianowicie swojemui proboszczowi działalność germanizacyjną i antypolską.[35]

W międzyczasie rząd pruski zezwolił na budowę kościoła filialnego w Bydgoszczy dla katolików polskich i sam sfinansował z kasy państwowej budowę kolejnego kościoła w mieście przeznaczonego dla katolików niemieckich. Rywalizację o to, kto pierwszy wybuduje swoją świątynię, wygrali Polacy. Poświęcenie ich kościoła, wybudowanego ze składek parafian, nastąpiło o kilka miesięcy wcześniej, niż kościoła dla Niemców.[36] W 1912 roku wyrokiem Roty Rzymskiej ks. Becker zatwierdzony został na probostwo bydgoskie. Wbrew obawom władz diecezjalnych jego stosunki z polską parafią układały się w miarę upływu lat coraz lepiej, bowiem ks. Becker nie potwierdził swoim postępowaniem wcześ-

[35] W. Kotowski, *Spór o probostwo bydgoskie 1906-1912. (Przyczynek do dziejów walk o polskość Kościoła katolickiego w zaborze pruskim)*, w: Studia Gnesnensia VI/1981, s. 277-296.

[36] W. Kotowski, *Zarys dziejów parafii św. Trójcy w Bydgoszczy*, Bydgoszcz 1982, s. 16-24.

niejszych oskarżeń parafian ze Śremu. W 1918 roku wydał on drukiem zbiór dokumentów z akt i ksiąg kościelnych, które jednoznacznie potwierdzały kwestionowany przez Niemców polski charakter parafii bydgoskiej.[37]

Przykład parafii bydgoskiej jest charakterystyczny dla stosunków narodowościowych w Prowincji Poznańskiej na przełomie XIX i XX wieku. Jest on potwierdzeniem, że Kulturkampf w dziedzinie kościelnej nie zdołał doprowadzić do germanizacji katolików polskich, lecz przeciwnie, sprzyjał ich narodowej „polonizacji". W walce narodowościowej, która zapoczątkowana została konkretnymi posunięciami administracji pruskiej w celu ograniczenia polskości i objęła wszystkie dziedziny życia w prowincji, księża odgrywali ważną rolę. Mimo to przykład bydgoski pokazuje, że zarówno władze diecezji, jak i proboszczowie w pierwszym rzędzie reprezentowali interes Kościoła katolickiego, a dopiero w dalszej kolejności uwzględniali interesy ludności polskiej lub niemieckiej.

4. Emancypacja narodowa Polaków a symbolika religijna

Pruska polityka germanizacyjna i próby władz niemieckich ograniczenia wpływów Kościoła na dążenia narodowe Polaków w okresie Kulturkampfu, nie osiągnęły założonego celu. Wprost przeciwnie, restrykcje antypolskie ułatwiały wręcz gwałtowny rozwój świadomości narodowej Polaków w zaborze pruskim jako mechanizmu obronnego i przyspieszały znacznie proces samoorganizacji społeczeństwa polskiego. Ponieważ Kościół, jak to zostało ukazane, pozostał jedyną polską instytucją, tolerowaną przez władze pruskie, która mogła zachowywać i rozwijać polską świadomość narodową, rosło jego znaczenie dla ludności polskiej, co przyczyniło się znacznie do stopienia się identyfikacji religijnej z narodową. Reakcja na antykościelne ustawodawstwo Kulturkampfu była pojmowana po stronie polskiej przede wszystkim jako obrona wiary rzymskokatolickiej przeciwko zakusom protestanckiego państwa.

Księża, którzy przeciwstawili się antykościelnej polityce kanclerza Bismarcka i zostali za to ukarani, uważani byli za męczenników dla wiary, ale także dla narodu, tym bardziej, iż byli oni, zwłaszcza w Poznańskiem i na Pomorzu, a w mniejszym stopniu na Górnym Śląsku narodowości polskiej. Jako przykład służyć może los kardynała Ledóchowskiego, o którym już mówiono. Należał on do tych dostojników kościelnych, którzy usiłowali oddzielić interes Kościoła i narodu, aby zapobiec represjom rządu. W praktyce było to jednak niemożliwe, co okazało się nie tylko w okresie Kulturkampfu, ale i po jego zakończeniu. Niższe

[37] E. Becker, *Documenta ecclesiae civitatis Bidgostiensis (Bromberg) concernentia*, Berlin 1918.

duchowieństwo diecezjalne było nastawione patriotycznie i poświęcało się często nie tylko pracy duszpasterskiej, ale również działalności społecznej i politycznej, o czym świadczą liczne przykłady we wszytskich trzech zaborach.[38] Wychowanie patriotyczne otrzymywali oni nie tylko w domu rodzinnym, ale i w seminarium duchownym.[39] W obydwóch powstaniach narodowych w Królestwie uczestniczyli liczni Polacy z Poznańskiego i Pomorza, między nimi i tacy, którzy później jako księża katoliccy popierali dążenia narodowowyzwoleńcze autorytetem Kościoła. Najbardziej znanym był kanonik poznański, ks. Jan Koźmian, tajny wysłannik wygnanego kardynała Ledóchowskiego, pomagający administrować osieroconą archidiecezją gnieźnieńsko-poznańską w okresie Kulturkampfu.[40]

Dostojnicy kościelni składali niekiedy pisemnie deklarację narodową. W 1861 roku arcybiskup Zygmunt Szczęsny Feliński pisał krótko przed objęciem diecezji warszawskiej w swoim nieopublikowanym liście pasterskim: „Polakiem jestem i Polakiem pragnę umrzeć, ponieważ to mi nakazują prawa boskie i ludzkie. Uważam nasz język, nasze obyczaje narodowe, naszą historię za drogocenną spuściznę naszych przodków, którą z nabożeństwem powinniśmy przechowywać dla potomności, wzbogaciwszy majątek narodowy naszą własną pracą. Razem z wami szczycę się naszymi starymi polskimi cnotami, szlachetnością synów Polski, ich poświęceniem, odwagą i miłością Ojczyzny."[41] Cytowany już biskup Pelczar pisał, że każdy ksiądz powinien myśleć o tym, że jest on obywatelem jednego kraju i synem jednej Ojczyzny, dlatego powinien on świadomie wypełniać obowiązki, które nakłada na niego Ojczyzna, jeśli jest to zgodne z prawem boskim.[42]

Zdarzali się jednak i duchowni, którzy nie popierali agitacji narodowej i jako tzw. księża rządowi wspierali antykościelną politykę rządu. Były to jednak raczej rzadkie przypadki, zresztą księża ci byli odrzucani przez parafian. Znanych jest wiele przypadków, kiedy polscy parafianie uniemożliwiali im objęcie zarządu parafii. Religijność nie przeszkadzała podnieconemu tłumowi stosować siłę przeciwko tym księżom i przeszkadzać w sprawowaniu Mszy Świętej, albo wręcz uniemożliwiać jej odprawienie. Władze pruskie karały takie postępowa-

[38] Podkreślał to np. ks. prałat Józef Kłos w czasie kazania na pogrzebie ks. prałata Wawrzyniaka, twórcy spółdzielczości polskiej w zaborze pruskim: J. Kłos, *Król czynu. Mowa, którą wygłosił przy zwłokach ś.p. księdza prałata Piotra Wawrzyniaka, patrona Spółek Zarobkowych, proboszcza mogileńskiego, na nabożeństwie żałobnem w poznańskiej farze dnia 12 listopada 1910 roku x. Józef Kłos, Ojca św. Piusa X. Tajny Podkomorzy, redaktor Przewodnika Katolickiego*, Poznań 1910, s. 17.

[39] Z. Zieliński, *Wykonanie ustawy...*, s. 40.

[40] Bardzo dobrą biografię ks. Koźmiana napisał Przemysław Matusik, P. Matusik, *Religia i naród...*

[41] E. Jabłońska-Deptuła, *Czyż może historia...*, s. 77.

[42] J. S. Pelczar, *Wezwanie do pracy...*, s. 24.

nie, odbyło się wiele procesów sądowych, w których groziła kara do dwóch lat pozbawienia wolności.[43]

Charakter narodowego symbolu posiadał tytuł „Prymas Polski", który arcybiskupi gnieźnieńsko-poznańscy używali także po upadku Polski. Władze pruskie uważały to za polską agitację polityczną i interweniowały w Watykanie. Stolica Święta nie używała tego tytułu w korespondencji z arcybiskupem gnieźnieńskim, chociaż arcybiskup lwowski od 1817 roku używał tytułu „Prymas Galicji i Lodomerii", a arcybiskup warszawski od 1818 roku „Prymas Królestwa Polskiego". Mimo to arcybiskup Ledóchowski posługiwał się tytułem „Prymas Polski" podczas I Soboru Watykańskiego. Znajdowało to uznanie ludności polskiej, podczas wielu uroczystości używano tego tytułu, co nie napotykało na sprzeciw ze strony biskupów. [44]

Symbolika religijna odgrywała ważną rolę w procesie emancypacji narodowej Polaków. Wychodziła ona nie tyle ze strony Kościoła, ile raczej była wynikiem religijności mas ludowych i wykorzystywana była przez polską prasę narodową. Charakter symbolu miał stereotyp Polak – katolik. Wielkie symboliczne znaczenie miało przede wszystkim uznanie Matki Boskiej za Królową Polski. Władze pruskie i cenzura doceniały już bardzo wcześnie znaczenie tych symboli. Były one przekonane o istnieniu ścisłego związku między kultem maryjnym i polskimi dążeniami niepodległościowymi. W sprawozdaniu poznańskiego prezydium policji z 1854 roku pisano, że policja pruska zaobserwowała, że gdy w Polsce planowane jest powstanie, wówczas rozpuszczane są pogłoski o cudach, jakie miałyby się dokonywać w Częstochowie przed obrazem Matki Boskiej, patronki Polski.

Cenzura prześladowała wydawców i redaktorów gazet, jeśli litania loretańska[45] zawierała wezwanie „Maryjo, Królowo Polski, módl się za nami!". Sformułowanie „Maryja – Królowa Polski" uważane było za politycznie niedozwolone, a wydawnictwa zawierające tę modlitwę były konfiskowane i niszczone, wydawcy ich natomiast karani dotkliwymi karami pozbawienia wolności. Podobnie prześladowano także kult świętych, zwłaszcza św. Wojciecha, św. Stanisława oraz świętych Cyryla i Metodego. Publikacje podkreślające rolę tych świętych

[43] L. Trzeciakowski, *Kulturkampf w zaborze pruskim*, Poznań 1970, s.132-142; Z. Zieliński, *Wykonanie ustawy*..., s. 103.

[44] Z. Zieliński, *Kościół i naród*..., s. 34-35 i 46.

[45] Litania do Najświętszej Marii Panny, po raz pierwszy potwierdzona w 1531 r. we włoskiej miejscowości Loreto. Zatwierdzona w 1587 r. przez papieża Sykstusa V., od tego momentu wchodzi w skład wszystkich katolickich modlitewników i jest jedną z najpopularniejszych modlitw w Kościele katolickim (Brockhaus multimedial, Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG, 2004).

w chrystianizacji Słowian podlegały konfiskacie.[46] Jak wielkie znaczenie miał kult polskich świętych wśród wychodźstwa polskiego na zachodzie Niemiec pokazuje wydarzenie zarejestrowane przez wychodzącego w Bochum „Wiarusa Polskiego" w grudniu 1900 roku. Polacy żyjący w Bremie postanowili zbudować polski ołtarz w miejscowym kościele parafialnym. W krótkim czasie zdołano zgromadzić potrzebne środki. Kiedy jednak proboszcz zobaczył projekt ołtarza, uniemożliwił jego budowę. Na środku ołtarza miał być umieszczony obraz Matki Boskiej Częstochowskiej, otoczony posągami św. Wojciecha i św. Stanisława.[47]

Interwencje pruskiej cenzury były zawsze szczególnie ostre i bezwzględne, jeśli chodziło o mieszaninę symboli religijnych i narodowych w modlitwach i w książeczkach do nabożeństwa. W pewnym rejestrze cenzury pruskiej z 1911 roku, który zawierał 244 „buntownicze" pieśni polskie, wymieniano 22 pieśni kościelne (a więc prawi 10%) o treści religijnej i narodowej.[48] Jest jedna pieśń kościelna, która do dziś ma wielkie znaczenie dla Polaków, pieśń „Boże coś Polskę". Była ona wcześniej i jest także obecnie śpiewana przy szczególnych okazjach, zwłaszcza w czasach kryzysów, podczas wojny, przy zagrożeniu bytu państwa i ludności, albo w przypadkach katastrof naturalnych. W okresach niewoli narodowej (w czasie zaborów, podczas okupacji hitlerowskiej i w czasach komunizmu) pieśń ta kończyła się wezwaniem: „Ojczyznę wolną racz nam wrócić Panie!". Dzisiaj zakończenie to brzmi inaczej: „Ojczyznę wolną pobłogosław Panie!". Pieśń została zakwilifikowana przez władze pruskie jako „politycznie tendencyjna" na równi z hymnem narodowym „Jeszcze Polska nie zginęła" i zabroniona. W latach 1862 do 1910 sądy pruskie skonfiskowały w dziesięciu przypadkach publikacje zawierające pieśń „Boże coś Polskę", dwukrotnie (w 1906 i 1910 r.) jeden z sądów berlińskich skonfiskował płyty gramofonowe z tą pieśnią.[49]

Polska literatura i malarstwo miały duży wpływ na rozwój symboliki religijnej, zwłaszcza powieści wspomnianego już Henryka Sienkiewicza oraz malarstwo Jana Matejki. Obydwaj łączyli w swojej twórczości motywy narodowe i religijne, aby mobilizować narodowe siły obronne i – jak pisał Sienkiewicz – ku pokrzepieniu serc. Jednym z religijnych symboli, który stał się mitem i pozostał nim do dziś była obrona klasztoru w Częstochowie przeciwko Szwedom w 1656 roku, którą Sienkiewicz uwiecznił w powieści „Potop". Jego powieści, publikowane w prasie polskiej wszystkich zaborów, należały i należą dzisiaj do lektury

[46] G. Kucharczyk, *Cenzura pruska w Wielkopolsce w czasach zaborów 1815-1914*, Poznań 2001, s. 372 i 374-375 oraz 378-379.

[47] „Wiarus Polski" Nr. 152 v. 22.12.1900. Cytowany za Wagnerem i Vosbergem (przypis 6), s. 321.

[48] G. Kucharczyk, *Cenzura pruska*..., s. 336.

[49] Tamże, s. 343-344.

obowiązkowej każdego polskiego ucznia. Przyniosły one Sienkiewiczowi sławę bohatera narodowego, a on sam został wystilizowany do roli symbolu. Ksiądz prałat Kłos, o którym była już mowa, powiedział w kazaniu podczas uroczystości pogrzebowych ku czci zmarłego pisarza w Poznaniu w 1916 roku, że Sienkiewicz wysłany został przez Boga tak jak dawni prorocy, aby nieść pocieszenie nieszczęśliwemu i dotkniętemu przez los narodowi polskiemu. W tym samym kazaniu opisywał ks. Kłos barwnie przyjęcie Sienkiewicza do nieba: „I ujrzy tam w orszaku świętych patronów i patronek polskich, Najświętszą Matkę, którą naród królową swoją ogłosił; Orzeł Biały i Pogoń[50] u stóp Jej, a na skroniach korona, którą Ją tylekroć koronowała Polska, Ruś i Litwa. I przygarnie go do siebie, Ta, której częstochowski tron takim nowym otoczył blaskiem w «Obronie Częstochowy». A on opowie naszej Pani, że naród dotrzymuje wiary Jej i Synowi, że ani schizma od Wschodu, ani herezja od Zachodu nie skaziły duszy jego..."[51]

To właśnie kult maryjny miał mobilizować siły narodowe Polaków. Ksiądz Adamski opisywał w książce wydanej w 1916 roku obraz polskiego malarza, który miał przedstawiać ówczesną Polskę. Na obrazie uwidoczniona była postać młodej dziewczyny, pracującej w kajdanach pod ziemią w kopalni, jej twarz naznaczona była cierpieniem i tęsknotą. Wtem ukazuje jej się Matka Boska, dziewczyna podnosi się z ziemi i zaczyna pilnie pracować. Ks. Adamski skomentował to tak: postać dziewczyny symbolizuje Ojczyznę, która dawno już by zginęła, gdyby nie czuwała nad nią Matka Boska.[52]

Od początku XX wieku nowe medium cieszyło się wzrastającą popularnością, a mianowicie widokówki i karty pocztowe. Bardzo popularne były obrazki „Czarnej Madonny" z Częstochowy, często z podpisem „Królowo Polski, módl się za nami" i z wypisanymi datami rozbiorów Polski i polskich powstań narodowowyzwoleńczych. Takie karty kwalifikowane były przez cenzurę pruską jako „podburzanie do nienawiści" (§ 130 kodeksu karnego Rzeszy Niemieckiej) albo jako „nawołujące do nieposłuszeństwa wobec zarządzeń władz" (§ 110 tego samego kodeksu). [53] Karty pocztowe o treści religijnej stały się nawet obiektem interpelacji poselskiej w parlamencie niemieckim – Reichstagu. Podczas 14-go posiedzenia Reichstagu w dniu 12 stycznia 1910 roku przemawiał poseł narodowoliberalny dr Heinze na temat polskiej agitacji i twierdził, że katolicyzm odgrywa przy tym znaczącą rolę. Jako dowód przedstawił on izbie pocztówki, które sprzedawane były pielgrzymom przybywającym z Górnego Śląska do Krakowa.

[50] Orzeł Biały i Pogoń są godłami narodowymi Polski i Litwy.
[51] J. Kłos, *Mowa żałobna...*, s. 25-26.
[52] J. S. Adamski, *Opatrzność Boża...*, s. 30.
[53] G. Kucharczyk, *Cenzura pruska...*, s. 383.

Wygląd i zawartość tych pocztówek znamy dzisiaj tylko dlatego, że poseł Heinze opisał je barwnie w swojej mowie parlamentarnej. Oddajmy mu więc głos.

Pierwszą pocztówkę opisał on tak: „Pruski żandarm prowadzi do więzienia Polaka niosącego krzyż; syn tego Polaka ucieka do Chrystusa, który chroni go przed pruskim żandarmem, w prawym górnym rogu pająk z napisem HKT[54]. Następna pocztówka nosi napis: «Aktualne położenie Polski». W lewym rogu Polska w kształcie globusa, złożonego z trzech zaborów i opasanego kajdanami, które go spajają. Obok stoją uzbrojeni Prusak, Rosjanin i Austriak. Polski orzeł leży obok śmiertelnie trafiony. U góry w lewym rogu szybuje polski Orzeł Biały z napisem na szarfie «Przyszłość». W prawym dolnym rogu modlą się Polacy do Matki Boskiej, Królowej Polski, o wyzwolenie Polski. Kolejna pocztówka: kobieta, zapewne Polonia, klęczy pod krzyżem. Na tym krzyżu znajdziecie, moi panowie, napisane daty rozbiorów Polski i polskich rewolucji z lat 1831, 1848 i 1863". Kiedy poseł Heinze skończył tak plastycznie opisywać pocztówki zawołał: „Moi panowie, pytam was: czy nie jest to najjaskrawsze podburzanie przeciwko władzy państwowej? Czy nie jest to conajmniej szydercza zabawa z gwałtem i rewolucją?".[55]

Odpowiednie przykłady znajdziemy także w dziedzinie rzeźby. Jeden z nich znany jest dzięki zachowanemu przekazowi w aktach kościelnych. Przed kościołem św. Krzyża w Warszawie stoi pomnik Chrystusa niosącego krzyż i wskazującego uniesioną ręką w niebo. Napis na pomniku: „Sursum corda".[56] Proboszcz parafii św. Krzyża, Andrzej Drobis, zanotował w swoim dzienniku, że pomnik ten, ufundowany przez Andrzeja Zamoyskiego, symbolizuje drogę, jaką Polacy powinni podążać w okresie niewoli narodowej.[57]

Takie symbole mogą być długowieczne. Pomnik Chrystusa przed warszawskim kościołem św. Krzyża znaleźć można w wielu przewodnikach turystycznych i należy on do znaków szczególnych tego miasta. Po drugiej wojnie światowej został odbudowany, w okresie „Solidarności" i w czasie obowiązywania w Polsce Ludowej stanu wojennego (1980-1984) składano pod tym pomnikiem kwiaty i palono świece, przed pomnikiem odbywały się demonstracje antykomunistyczne.

Symbole narodowe i religijne występują w różnych dziedzinach życia i przy różnych okazjach. Znany jest np. opis uroczystości pogrzebowych w mieszkaniu zmarłego w styczniu 1919 roku wybitnego posła polskiego do Reichstagu, Felicjana Niegolewskiego. U wezgłowia trumny stał obraz Matki Boskiej Królowej

[54] HKT – Hakata = popularne w Polsce określenie stowarzyszenia Ostmarkenverein.

[55] Stenographische Berichte des Reichstages [Sprawozdania stenograficzne Parlamentu Rzeszy], Bd. 258 (1), 12. Legislaturperiode, 2, Session 1909-1911, 14. Sitzung am 12.1.1910, s. 462-469.

[56] „W górę serca".

[57] E. Jabłońska-Deptuła, *Czyż może historia...*, s. 16.

Polski i obraz Orła Białego z rozpostartymi skrzydłami, po obu stronach trumny ustawiono polskie flagi. Naokoło leżały wiązanki kwiatów i wieńce z wstęgami o barwach narodowych biało-czerwonych.[58]

5. Zakończenie

Symbole religijne odgrywały ważną rolę w procesie rozwoju świadomości i emancypacji narodowej Polaków w zaborze pruskim. Rzadko pojawiały się tylko i wyłącznie w życiu kościelnym, częściej związane były z obrazami historycznymi i służyły konkretnym celom narodowo-politycznym. Składnik narodowo-religijny ideologii pracy organicznej, mającej wzmocnić polskość we wszystkich trzech zaborach i ułatwić samoorganizację społeczeństwa polskiego nie należy wprawdzie nie doceniać, w procesie modernizacji, albo – jak ostatnio pisał wybitny historyk poznański Lech Trzeciakowski – procesie samomodernizacji ludności polskiej, raczej podrzędną rolę.[59] W dziedzinie kościelnej służył on raczej pogłębieniu pobożności, ale także utrzymaniu języka polskiego i polskich tradycji oraz podkreśleniu chrześcijańskich wartości w historii Polski.

Emancypacja narodowa Polaków przebiegała równolegle we wszystkich dziedzinach życia: w polityce poprzez działalność posłów polskich w parlamentach państw zaborczych oraz przez narodowo-polską prasę, która od końca XIX wieku rozwijała się w żywiołowym tempie i w krótkim czasie stała się najważniejszym czynnikiem kształtowania opinii społecznej polskiego ruchu narodowego w Rzeszy Niemieckiej. Szczególnie widoczne było to na Górnym Śląsku, gdzie gazety polskie przejęły zadanie „oświecenia narodowego" i wyparły wpływy niemieckiej partii Centrum. W dziedzinie społecznej i gospodarczej praca organiczna doprowadziła do wykształcenia nowej warstwy polskiego stanu średniego i jego narodowej emancypacji. Kościół katolicki był reprezentantem społeczeństwa polskiego, był azylem dla wszystkich elementów patriotycznych, które znajdowały tam właściwe miejsce dla demonstrowania swojej opcji narodowej. Podczas Kulturkampfu przejęły Kościół i duchowieństwo zadanie podtrzymania narodowości polskiej i jej obrony przed atakami państwa pruskiego. Kapłani odgrywali ważną rolę nie tylko jako duszpasterze, dbający o zachowanie języka ojczystego w nauczaniu religii i w obrzędowości kościelnej, lecz także jako działacze gospodarczy i społeczni, założyciele banków, spółdzielni i stowarzyszeń.[60] W kazaniach propagowali zasady pracy organicznej, jak np. cytowany kilkakrotnie prałat Kłos, który w mowie pogrzebowej ku czci zmarłego ks. Wawrzyniaka, twórcy polskiego

[58] Wspomnienia o ś.p. Felicjanie Niegolewskim (1863-1919), Poznań 1919, s. 14.
[59] L. Trzeciakowski, *Wielkopolski program...*, s. 65-66.
[60] R. Michalski, *Polskie duchowieństwo...*, s. 94-95.

ruchu spółdzielczego, powiedział: „Powiedziano o Polakach nie bez słuszności, że umieją dla Ojczyzny umierać, ale nie umieją dla niej żyć, a ja dodam: i pracować. Przelać krew za Ojczyznę, iść w uniesieniu patriotyzmu na pole bitwy i tam wśród grania armat i szczęku pałaszy kłaść życie ... to rzecz święta i bohaterska. Ale większym dla mnie i świętszym bohaterstwem znoić się od świtu do zmroku i od zmroku do świtu na twardym ugorze codziennych obowiązków i poświęceń i nie wyrzekać się życia, lecz życie budzić w zastygających już duszach, dźwigać upadłych, podnosić z wiekowego pyłu zapomnienia maluczkich, uczyć ich pracy, wyzwalać ducha z pęt ciała, a popychać go na słoneczne szlaki."[61]

Symbole religijne były bardzo przydatne przy unaradawianiu szerokich rzesz społeczeństwa polskiego. Patriotyczna prasa, dziennikarze i wydawcy wykorzystywali religijność ludu polskiego, aby przy pomocy obrazów i symboli narodowo-religijnych rozwijać i umacniać polską świadomość narodową. Nie bez racji skarżył się poseł narodowo-liberalny dr Heinze, że przy pomocy takich obrazów Górnoślązacy wychowani zostali na świadomych Polaków. Już w 1854 roku pisał nadprezydent Prowincji Poznańskiej do ministerstwa wyznań w Berlinie: „Każde wzmocnienie katolickiego Kościoła... jest w każdym przypadku z korzyścią dla sprawy polskiej narodowości".[62]

Na koniec należy podkreślić długowieczność niektórych symboli narodowo-religijnych. Okazały się one zdolne do przystosowania się do różnych warunków i sytuacji, i dlatego pozostają zawsze aktualne. Występują także w dzisiejszej Polsce, przede wszystkim w dziedzinie kościelnej, pełnią jednak naturalnie inną rolę, aniżeli w czasach, które w polskim przekazie historycznym określane są mianem czasu niewoli. Weszły one do polskiej świadomości historycznej i miały swój udział w kształtowaniu narodowości polskiej, przetrwały także – chociaż już bez wcześniejszego kontekstu narodowego – w tradycji kościelnej i w książeczkach do nabożeństwa.

[61] J. Kłos, *Król czynu*..., s. 10.
[62] G. Kucharczyk, *Cenzura pruska*..., s. 346-347.

Ks. Tadeusz MAKOWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XX (2006) 163–194

PASTORALNA RELEKTURA ENCYKLIKI JANA PAWŁA II „REDEMPTORIS MATER"

Wprowadzenie

Ewangelizacyjna misja Kościoła dotyczy troski o urzeczywistnienie w ludzkich dziejach zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa. Wgłębiając się w treść paschalnego misterium Wcielonego Syna Bożego nie trudno zauważyć, że jest ona nad wyraz wszechstronnie i głęboko przeniknięta „tajemnicą Maryi". Już to wystarczająco tłumaczy i uzasadnia obecność w pastoralnym działaniu Kościoła nabożeństwa do Świętej Bożej Rodzicielki. A przecież – jak to przypomniał Paweł VI w adhortacji apostolskiej „Marialis cultus" – kult maryjny wykazuje ponadto „wielką moc i skuteczność w duszpasterstwie oraz ma bardzo duże znaczenie dla odnowy życia religijnego" (por. MC 57).

Z uwagi na zasygnalizowane – pastoralne – walory maryjnej pobożności trzeba uznać za opatrznościowy fakt, że chrzest Polski miał miejsce w dobie rozkwitu kultu Matki Bożej w Kościele powszechnym. Z tej to bowiem racji polska religijność od samego początku uzyskała wyraźne piętno maryjne, czego najwymowniejszym świadectwem jest hymn „Bogurodzica", który Jan Paweł II nazwał „polskim Credo" i „dokumentem chrześcijańskiego wychowania"[1]. Systematyczny rozwój nabożeństwa do Matki Najświętszej w kolejnych stuleciach dowodzi, że polskie duszpasterstwo było w pełni świadome formacyjnego znaczenia maryjnej pobożności[2]. Nie znaczy to jednak, że cześć do Najświętszej Maryi Panny w każdym wypadku przynosiła pożądane owoce. Tak było jedynie wówczas, gdy rozwojowi maryjnego kultu towarzyszył stosowny pastoralny wysiłek, nakierowany na jego teologiczną poprawność i doktrynalne pogłębienie. Wypada zauważyć, że – wbrew formułowanym niekiedy opiniom – zdawano sobie z tego sprawę również w epoce PRL-u, w odniesieniu do której można mówić

[1] Por. „Inspiracja chrześcijańska w kulturze polskiej". Przemówienie do młodzieży w Gnieźnie (3.06.1979 r.); tłumaczenie polskie: *Nauczanie papieskie*, Poznań 1990, t. 2, 1(1979), s. 611.

[2] Por. J. J. Kopeć, *Uwarunkowania historyczno-kulturowe czci Bogarodzicy w polskiej religijności*, w: W. Piwowarski (red.), *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, Wrocław 1983, s. 50 n.

o wyraźnej dominacji „maryjnego modelu" polskiego duszpasterstwa. Wymownie o tym świadczy następująca wypowiedź Kardynała Stefana Wyszyńskiego, głównego inicjatora maryjnego ukierunkowania pastoralnej działalności Kościoła polskiego w okresie powojennym: „Często słyszy się zdanie krytykujące polską pobożność maryjną: że jest płytka, niekonsekwentna, uczuciowa i nastrojowa, że nie przeobraża życia. Wiele jest w tym prawdy, ale nie należy stąd wyciągać błędnego wniosku, że powinniśmy być mniej maryjni. Nie możemy być mniej maryjni, ponieważ chcemy być ludźmi Kościoła Chrystusowego. Przeciwnie, musimy być w i ę c e j maryjni, g ł ę b i e j maryjni, d o j r z a l e j maryjni. Nie wolno umniejszać naszego kultu maryjnego, należy go tylko poprawić, pogłębić i ożywić, to znaczy – wprowadzić w życie"[3]. Przekonaniu, że maryjna inspiracja w polskim duszpasterstwie jest nie tylko faktem, ale i zadaniem, dał także wyraz Kardynał Karol Wojtyła, który w nawiązaniu do mariologii II Soboru Watykańskiego pisał, że z jednej strony trzeba jak dotąd – w oparciu o różnorakie „maryjne akcje" – zadbać o to, „ażeby Bogarodzica w sposób szczególny pochylała się nadal nad Kościołem w Polsce z tą samą macierzyńską troską, jakiej doświadczyliśmy u tylu pokoleń", z drugiej strony jednak z nie mniejszą starannością należy „uczynić wszystko, ażeby w całym – posoborowym – procesie autorealizacji Kościoła, w procesie budzenia się, ożywiania i pogłębiania wszystkich chrześcijańskich powołań w społeczności Ludu Bożego na naszej ziemi rozwijała się świadomość i poczucie owego duchowego macierzyństwa, którego Maryja jest pierwowzorem dla całego Kościoła i dla każdego człowieka w Kościele"[4]. Ten sam autor, już jako pasterz całego Kościoła Chrystusowego przypomniał to zadanie polskim biskupom, którzy na początku 1993 roku przybyli do Rzymu z wizytą „ad limina Apostolorum", życząc im „wielkiego, ewangelicznego żniwa za wstawiennictwem Maryi, którą czcimy jako Gwiazdę nowej ewangelizacji", w obliczu której po odzyskaniu państwowej suwerenności znalazł się również Kościół w Polsce[5].

W zarysowanym kontekście jawi się sens i potrzeba swego rodzaju pastoralnej relektury encykliki Jana Pawła II „Redemptoris Mater", opublikowanej w dniu 25 marca 1987 roku. Dokument ten bowiem został pomyślany jako pomoc Urzędu Nauczycielskiego Kościoła dla duszpasterstwa prowadzącego Lud Boży „śladami wędrówki odbytej przez Maryję Dziewicę, która szła naprzód w pielgrzymce wiary i utrzymywała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do Krzyża" (por. RM

[3] *Gody w Kanie*, Paris 1962, s. 21.

[4] *Inspiracja maryjna Vaticanum II*, w: B. Bejze (red.), *W kierunku prawdy*, Warszawa 1976, s. 120.

[5] „Kościół na polskiej ziemi wobec nowych zadań". Przemówienie do II grupy polskich biskupów (15.01.1993 r.), „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, 14(1993), nr 2, s. 22.

2). Byłoby niepowetowaną stratą, gdyby polskie duszpasterstwo nie skorzystało z tej pomocy. Wypada to podkreślić z uwagi na fakt, że mimo upływu dwudziestu lat od ogłoszenia encykliki „Redemptoris Mater" pastoralne wnioski narzucające się z jej lektury nie zostały – jak dotąd – w postaci jakiejś elementarnej syntezy programowej sformułowane[6]. W tych okolicznościach niniejsze opracowanie, którego celem jest ukazanie duszpasterskich konsekwencji magisterialnego pouczenia Jana Pawła II o roli Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła, wydaje się mieć wystarczające uzasadnienie.

Dla sformułowania prawidłowych wniosków pastoralnych została zastosowana metoda naukowej analizy treści papieskiego dokumentu, zgodnie z ogólnie przyjętą w takich wypadkach badawczą procedurą, odpowiednio do trójwymiarowej – prorockiej, kapłańskiej i królewskiej – struktury eklezjalnej misji ewangelizacyjnej. W konsekwencji część pierwsza opracowania prezentuje wypływające z treści encykliki wnioski duszpasterskie w zastosowaniu do kościelnego przepowiadania. Pierwszy wniosek zawiera postulat zintegrowania mariologicznych wątków Ewangelii z jej fundamentalnym kontekstem chrystologicznym, ponieważ dopiero „poprzez tajemnicę Chrystusa jaśnieje w pełni na horyzoncie wiary Kościoła tajemnica Jego ziemskiej Matki" (por. RM 4). Drugi wniosek jest związany z pastoralną koniecznością przygotowania wiernych do owocnego przyjmowania głoszonego orędzia ewangelicznego, czego Maryja jest najdoskonalszym przykładem, bo „jest pierwszą pośród tych, którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je" (por. RM 20). Druga część opracowania podejmuje szczegółową analizę duszpasterskiego wymogu osadzenia maryjnej pobożności na fundamencie liturgii Kościoła, która – jak uczy II Sobór Watykański – „jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie źródłem, z którego wypływa cała jego moc" (por. KL 10). W liturgicznym kontekście bowiem najpełniej można dostrzec racje, dla których „Maryja nosi w sobie, jak nikt inny wśród ludzi ów majestat łaski, jaką Ojciec obdarzył nas w Umiłowanym" (por. RM 11), a także zrozumieć prawdę, że zgodnie „z odwiecznym planem Opatrzności, macierzyństwo Boże Maryi ma udzielić się Kościołowi" (por. RM 24). Innymi słowy refleksja podjęta w tej części uprzytamnia wagę prymatu liturgicznego kultu Najświętszej Maryi Panny, a w dalszej konsekwencji – konieczność uznania liturgii za najistotniejszą podstawę pogłębienia maryjnej duchowości wiernych.

[6] W Polsce ukazały się trzy komentarze do encykliki „Redemptoris Mater". Pierwszy został zredagowany przez S. Grzybka (*Matka Odkupiciela*. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater", Kraków 1988), drugi zawdzięczamy redakcji „Ateneum Kapłańskiego" (t. 110, nr 3 i t. 111, nr 1 z 1988 r.), trzeci natomiast – Katolickiemu Uniwersytetowi Lubelskiemu (Jan Paweł II, *Matka Odkupiciela*. Tekst i komentarze pod red. S. C. Napiórkowskiego, Lublin 1993). W żadnym z wymienionych komentarzy nie ma syntetycznego opracowania zastosowań i konsekwencji pastoralnych encykliki.

W ostatniej części natomiast zostanie rozpatrzony problem duszpasterskiej odpowiedzialności za pozaliturgiczną pobożność maryjną, u której podłoża tkwi przekonanie, że „macierzyństwo Maryi trwa stale w Kościele jako wstawiennicze pośrednictwo" (por. RM 40). Ta pobożność jednak powinna formować w wiernych „maryjny wymiar" chrześcijańskiego życia, który „wypowiada się w sposób szczególny poprzez synowskie zawierzenie względem Bogarodzicy" (por. RM 45).

I. Tajemnica Maryi w przepowiadaniu Kościoła

1. II Sobór Watykański z naciskiem podkreśla, że w powierzonej Kościołowi misji ewangelizacyjnej szczególna rola przypada przepowiadaniu zbawczego orędzia (por. KK 24 i 28; DB 12; DM 6 i 20; DK 4). Owocność tej posługi zależy nie tylko od zapału i gorliwości duszpasterskiej, ale i od troski o to, aby „uczyć nie swojej mądrości, lecz słowa Bożego" (por. DK 4). Mając to na uwadze Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej „Pastores dabo vobis" uznał za stosowne przypomnieć, że głosiciel Ewangelii Chrystusowej „jest wezwany do pielęgnowania szczególnej wrażliwości, miłości i otwarcia wobec żywej Tradycji Kościoła i jego Urzędu Nauczycielskiego: nie są one bowiem Słowu obce, ale służą jego właściwej interpretacji i strzegą jego prawdziwego sensu" (por. PDV 26).

Powyższy postulat wydaje się mieć szczególną doniosłość w odniesieniu do przepowiadania maryjnego wymiaru zbawczego orędzia. Ów wymiar bowiem, choć jest integralną cząstką Bożego Objawienia, w duszpasterskiej realizacji nie zawsze jest obecny w takiej postaci, która gwarantowałaby jego poprawną prezentację i interpretację. Niekiedy można odnieść wrażenie, że podstawowym tworzywem i źródłem maryjnego przepowiadania są nie tyle rzeczywiste treści biblijnego przekazu, przypomniane ostatnio w kilku oficjalnych wypowiedziach kościelnego magisterium, co raczej relacje zaczerpnięte z prywatnych objawień i dewocyjna literatura poświęcona Matce Bożej, o dość problematycznej wartości doktrynalnej. Szczególnie niepokojącym z teologicznego punktu widzenia zjawiskiem są pojawiające się w maryjnym kaznodziejstwie zafałszowania bądź nieprecyzyjności dotyczące Bożej sprawiedliwości i miłosierdzia, pośrednictwa zbawczego Chrystusa oraz roli Ducha Świętego w porządku łaski[7]. W toku analizy kazań, homilii i przemówień, drukowanych w polskich czasopismach teologiczno-pastoralnych, w oficjalnych wiadomościach diecezjalnych, a także w pozycjach książkowych, okazało się, że od zasygnalizowanych niedostatków nie jest wolne również kaznodziejstwo w Polsce[8].

[7] Por. S. C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Opole 1988, s. 138 n.

[8] Por. T. Lewandowski, *Soborowa wizja Maryi a polskie kaznodziejstwo maryjne*, „Współczesna Ambona", 13(1985), nr 4, s. 139 n. Por. też: tenże, *Polskie kaznodziej-*

Ten fakt nie może napawać optymizmem, gdyż masowa i spontaniczna pobożność maryjna, pozbawiona pogłębionej refleksji teologicznej, z reguły prowadzi do łatwowierności, wypaczeń, a nierzadko i do zabobonu[9]. W zarysowanym kontekście nie trudno zauważyć, że magisterialne pouczenia i wskazania zawarte w encyklice Jana Pawła II „Redemptoris Mater" wychodzą naprzeciw bardzo istotnemu i konkretnemu zapotrzebowaniu pastoralnemu[10]. Co więcej, te pouczenia i wskazania należałoby traktować jako autorytatywne odczytanie aktualnego „kairosu" kościelnego przepowiadania „maryjnej ewangelii"[11].

Jan Paweł II, odwołując się do magisterium II Soboru Watykańskiego, w pierwszym rzędzie podkreśla prymat takiego przepowiadania „tajemnicy Maryi", którego fundamentem byłaby „tajemnica Chrystusa i Kościoła" (por. RM 4). To przypomnienie bez wątpienia stanowi najbardziej zasadniczy wątek warunkujący odnowę maryjnego kaznodziejstwa w obecnej chwili. „Jeśli bowiem prawdą jest – czytamy w «Redemptoris Mater» – że «tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego» – jak głosi Sobór – to tę samą zasadę należy odnieść w stopniu najszczególniejszym do tej wyjątkowej «córki ludzkich pokoleń», do tej «niezwykłej niewiasty», która stała się Matką Chrystusa. Tylko w tajemnicy Chrystusa wyjaśnia się w pełni Jej własna tajemnica" (RM 4). Jan Paweł II zauważa przy tym, że taki punkt widzenia nie jest jakąś nowością, ale pożądanym powrotem do źródeł. Odnajdujemy go bowiem bez trudu w przekazie biblijnym, jak i w magisterialnych wypowiedziach Kościoła od najdawniejszych czasów[12].

Na potrzebę odczytywania „tajemnicy Maryi" w świetle i na podłożu Bożego planu zbawienia, którego ośrodkiem jest misterium paschalne Chrystusa, wskazuje przede wszystkim Biblia[13]. Już Stary Testament przygotowuje ową „pełnię czasu", kiedy to Bóg „ześle Syna swego, zrodzonego z niewiasty (...), abyśmy mogli

stwo po Soborze Watykańskim II, w: W. Przyczyna (red.), *Z zagadnień współczesnej homiletyki*, Kraków 1993, s. 146-203; *Mariologia soborowa w kaznodziejstwie polskim*, w: J. S. Gajek i K. Pęk (red.), *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, Warszawa 1993, s. 175-204.

[9] Por. J. Kudasiewicz, *Uwagi biblisty na marginesie „Redemptoris Mater"*, w: S. C. Napiórkowski (red.), *Jan Paweł II. Matka Odkupiciela...*, s. 124.

[10] Por. R. Rak, *Z Maryją – Cum Maria*, tamże, s. 128.

[11] Por. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, s. 13. Por. też: B. Pylak, *O polską recepcję encykliki „Redemptoris Mater"*, w: S. C. Napiórkowski (red.), *Jan Paweł II. Matka Odkupiciela...*, s. 119-121.

[12] Por. S. Koperek, *Idee przewodnie encykliki Jana Pawła II „Redemptoris Mater"*, w: S. C. Napiórkowski (red.), *Jan Paweł II. Matka Odkupiciela...*, s. 18 n.

[13] Por. na temat: S. Grzybek, *Maryja przed Chrystusem na horyzoncie dziejów zbawienia*, w: tenże (red.), *Matka Odkupiciela...,* s, 33-41; tenże, *Biblijne inspiracje encykliki Jana Pawła II „Redemptoris Mater"*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 42(1989), nr 4, s. 278-283; H. Langkammer, *Pismo święte w encyklice Jana Pawła II „Redemptoris Mater"*, tamże, 41(1988), nr 3, s. 252-267.

otrzymać przybrane synostwo" (por. Ga 4,4-5). W Księdze Rodzaju osoba Maryi zarysowuje się proroczo w obietnicy danej pierwszym rodzicom, upadłym w grzech (por. Rdz 3,15). Podobnie w proroctwie Izajasza jawi się Ona jako Dziewica, która pocznie i porodzi Syna, i nazwie Go imieniem Emmanuel (por. Iz 7,14). Jeszcze bardziej zasadniczo chrystocentryczny kontekst „tajemnicy Maryi" został ukazany w biblijnym przekazie nowotestamentalnym. Wielce wymowna w tym względzie jest już formuła: „Dziecię i Jego Matka", którą kilkakrotnie odnajdujemy na kartach Ewangelii Dzieciństwa św. Mateusza (por. Mt 2,11.13.14.20 i 21). To dopiero ikonografia renesansu i późniejsza mariologia zmieni tę skrypturystyczną hierarchię, wyznaczając pierwszeństwo Maryi[14]. Na takim podłożu zrodziło się hasło: „Przez Maryję do Chrystusa". Encyklika „Redemptoris Mater" bynajmniej nie lekceważy zawartej w przytoczonym haśle sugestii, proponuje jednak bardziej biblijną drogę prowadzącą „przez Chrystusa do Maryi". Między innymi z tej racji Jan Paweł II, analizując maryjne przymioty, podkreśla, że ich właściwe zrozumienie umożliwia dopiero kontekst chrystologiczny. Przymioty te bowiem pozostają zawsze w służbie powołania Maryi do godności Matki „Tego, z którym Ojciec odwiecznie związał dzieło zbawienia" (por. RM 7). Taka – mesjańska – optyka zarysowuje się najdobitniej w tym fragmencie encykliki, w którym Ojciec Święty podejmuje obszerniejszą refleksję nad wymową i sensem skierowanego do Maryi pozdrowienia anielskiego: „Bądź pozdrowiona, łaski pełna, Pan z Tobą" (Łk 1,28)[15]. Te słowa bez wątpienia świadczą o wyjątkowej i szczególnej pozycji Matki Najświętszej w Bożym planie zbawienia (por. RM 8), z drugiej strony jednak – zaznacza Papież – „odnoszą się one przede wszystkim do wybrania Maryi na Matkę Syna Bożego" (por. RM 9)[16]. Oznacza to, że scena zwiastowania w pierwszym rzędzie jest objawieniem zbawczych skutków tajemnicy Wcielenia, które obejmują cały rodzaj ludzki (por. Ef 1,3). „Maryja jest «pełna łaski» – czytamy w encyklice – ponieważ Wcielenie Słowa, zjednoczenie osobowe Boga-Syna z naturą ludzką, z człowieczeństwem, w Niej właśnie się urzeczywistnia i dokonuje" (RM 9). W konkluzji Jan Paweł II stwierdza: „Maryja pozostaje w ten sposób wobec Boga, a także wobec całej ludzkości jakby niezmiennym i nienaruszonym znakiem tego Bożego wybrania, o jakim mówi List Pawłowy: «w Chrystusie... wybrał nas przed założeniem świata... i przeznaczył dla siebie jako przybranych synów» (Ef 1,4,5)" (RM 11)[17].

---

[14] Por. J. Kudasiewicz, *Skrypturystyczna zasada odnowy kultu maryjnego*, w: S. C. Napiórkowski (red.), „Błogosławić mnie będą". Adhortacja Pawła VI „Marialis cultus". Tekst – komentarze – dyskusja, Lublin 1990, s. 110.

[15] Por. na ten temat: S. Włodarczyk, *Maryja w tajemnicy zwiastowania (Łk 1,26-38)*, w: S. Grzybek (red.), *Matka Odkupiciela...*, s. 77-85.

[16] Por. J. Robakowski, *Łaski pełna*, tamże, s. 89 n.

[17] Por. J. Bolewski, *Błogosławieństwo Maryi. Refleksje na temat encykliki „Redemptoris Mater"*, „Przegląd Powszechny", 260(1988), nr 7-8, s. 19.

Przekonanie, że tajemnica Wcielenia pozwala „coraz pełniej zgłębiać i rozjaśniać tajemnicę ziemskiej Matki Słowa Wcielonego", jest również obecna „od początku" w magisterialnym nauczaniu Kościoła (por. RM 4). Przełomowe w tym względzie znaczenie miał – zdaniem Papieża – Sobór Efeski z 431 roku, podczas którego uroczyście została potwierdzona prawda o Boskim macierzyństwie Maryi. Prawda ta bowiem, podobnie jak biblijne imię Maryi – „łaski pełna" – jest niczym innym, jak „objawieniem tajemnicy Wcielenia", w której zbawcze udzielanie się Boga, życia Bożego, całemu stworzeniu osiąga „jeden ze swych punktów szczytowych" (por. RM 8 i 9)[18]. Nie inaczej – już w naszych czasach – tę kwestię przedstawia II Sobór Watykański, podkreślając, że Maryja jest „najbardziej umiłowaną Córą Ojca i świętym przybytkiem Ducha Świętego" jako „Rodzicielka Syna Bożego". Z tej też racji dzięki „darowi szczególnej łaski góruje wielce nad wszystkimi innymi stworzeniami zarówno ziemskimi, jak i niebieskimi" (por. KK 53 i RM 9)[19].

Encyklika „Redemptoris Mater" zaznacza ponadto, że magisterium II Soboru Watykańskiego, ukazując „tajemnicę Maryi" w „tajemnicy Chrystusa", wprowadza nas na drogę, która umożliwia głębsze poznanie „tajemnicy Kościoła" (por. RM 5). „Tajemnica Maryi" bowiem zawiera w sobie nie tylko wymiar chrystologiczny, ale i eklezjologiczny[20]. Vaticanum II uczy, że Chrystus ustanowił Kościół „jako ciało swoje" (por. KK 52). Jan Paweł II zauważa, że tego typu stwierdzenie przybliża prawdę o Kościele do prawdy, że Syn Boży „za sprawą Ducha Świętego narodził się z Maryi Dziewicy" (por. RM 5). Rzeczywistość Wcielenia bowiem znajduje swoje przedłużenie w „tajemnicy Kościoła". W konsekwencji macierzyństwo Matki Chrystusa znajduje swoją nową kontynuację w Kościele i przez Kościół (por. RM 24). Wszystko, czym Kościół jest w swej najgłębszej istocie, oraz to, co w nim i dzięki niemu dokonuje się w świecie, trzeba uznać za powtarzanie i rozszerzanie na coraz to nowe jednostki i pokolenia tego, co w sposób najpełniejszy i najdoskonalszy dokonało się w Maryi. Eklezjalna wspólnota tylko tam się urzeczywistnia, gdzie Chrystus z Maryi Dziewicy mocą Ducha Świętego w świadomym i wolnym „fiat" ludzkiej osoby jest przyjmowany, a więc duchowo poczynany i rodzony. Maryja posiada i streszcza w sobie w najwyższym stopniu całą nadprzyrodzoną doskonałość Mistycznego Ciała Chrystusa. W Niej Kościół istnieje już jako nieskalany i bez zmazy (por. RM 6). II Sobór Watykański, mając

[18] Por. T. Siudy, *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, w: S. Grzybek (red.), *Matka Odkupiciela...*, s. 45 n.

[19] Por. W. Hanc, *Maryja w zbawczym planie Trójjedynego Boga*, „Ateneum Kapłańskie", 110(1988), nr 3, s. 384 n.

[20] Por. J. Kudasiewicz, *Maryja w tajemnicy Kościoła w teologii: św. Łukasza*, w: S. Grzybek (red.), *Matka Odkupiciela...*, s. 74.

to wszystko na uwadze, nazwał Matkę Najświętszą, typem czyli pierwowzorem Kościoła (por. KK 63)[21].

W podsumowaniu dotychczasowych rozważań należy stwierdzić, że kościelne przepowiadanie „tajemnicy Maryi" winno być bardziej zasadniczo zintegrowane z przepowiadaniem odwiecznego planu zbawienia człowieka w Chrystusie, w którym „Matka Odkupiciela zajmuje ściśle określone miejsce" (por. RM 1). Umożliwi to z jednej strony „ubiblijnienie" prezentowanego wiernym wizerunku Bogarodzicy, z drugiej zaś – zaszczepi nawyk i umiejętność „patrzenia" na Maryję „poprzez Jezusa" (por. RM 26). Jest faktem, że w polskiej pobożności maryjnej zakorzeniło się przekonanie, że najlepszą drogą do Chrystusa jest droga „poprzez Maryję". Takie przekonanie jest poprawne, jeśli nada mu się właściwą interpretację. W przeciwnym wypadku zaowocuje ono szeregiem nieporozumień bądź wypaczeń. Z tej to właśnie racji encyklika „Redemptoris Mater" podkreśla potrzebę odczytywania „tajemnicy Maryi" w misteriach zbawczych Chrystusa. W zastosowaniu do kaznodziejstwa i katechezy maryjnej oznacza to troskę o współbrzmienie obu haseł programowych: „Przez Maryję do Chrystusa" i „Przez Chrystusa do Maryi". Papieska encyklika – z uwagi na wymiar eklezjologiczny „tajemnicy Maryi" – sugeruje ponadto uzupełnienie powyższych haseł jeszcze dwoma innymi: „Przez Maryję do Kościoła" i „Przez Kościół do Maryi". Ich zrównoważona prezentacja pozwoli kościelnemu „ministerium verbi" wydobyć na jaw dialektycznie płodną ideę Maryi jako pierwowzoru Kościoła[22]. W końcu nie wolno zbagatelizować wyraźnego akcentu, jaki Jan Paweł II położył na dyskretnym charakterze obecności Maryi zarówno w „tajemnicy Chrystusa", jak i w „tajemnicy Kościoła" (por. RM 3, 17, 19 i 24). Nie trudno przecież zauważyć, że kościelne przepowiadanie – zwłaszcza kaznodziejstwo – nie za bardzo liczy się z wymową tej biblijnej powściągliwości. Tymczasem skądinąd słuszna potrzeba głoszenia „tajemnicy Maryi" i zgłębiania jej treści nie musi bynajmniej oznaczać porzucania ram, jakie wyznacza jej sama Ewangelia[23].

2. W posoborowym okresie wyostrzyła się świadomość, że kościelnej posługi słowa nie można zacieśniać wyłącznie do przepowiadania zbawczego orędzia. Niezbędna jest ponadto duszpasterska troska o uformowanie w słuchaczach właściwej – gwarantującej zbawczą komunikację z Bogiem – umiejętności słuchania słowa Bożego[24]. Różnica między Objawieniem Starego i Nowego Testamentu

[21] Por. T. Makowski, *Mariologiczne implikacje teologii duszpasterstwa*, „Studia Gnesnensia", 4(1978), s. 152 n.

[22] Por. S. C. Napiórkowski, *Nie ma dobrej mariologii bez dobrej teologii*, w: tenże (red.), *Jan Paweł II. Matka Odkupiciela...,* s. 131 n.

[23] Por. J. Bolewski, art. cyt., s. 29.

[24] Por. W. Wojdecki, *Przygotowanie słuchaczy do słuchania słowa Bożego*, „Materiały Problemowe", 1979, nr 10, s. 125-132.

oraz innymi religiami, zwłaszcza najdoskonalszą z nich – grecką – polega między innymi na tym, że o ile w tej ostatniej chodziło przede wszystkim o widzenie bóstwa, które było dostępne w kultach misteryjnych w formie teofanii bądź hierofanii, o tyle w judaizmie i w chrześcijaństwie w pierwszym rzędzie liczy się słuchanie objawiającego się Boga. W tym względzie szczególną wymowę posiada wypowiedziane przez Pana Jezusa błogosławieństwo słuchania słowa Bożego: „Wtedy przyszli do Niego Jego Matka i bracia, lecz nie mogli dostać się do Niego z powodu tłumu. Oznajmiono Mu: «Twoja Matka i bracia stoją na dworze i chcą się widzieć z Tobą», lecz On im odpowiedział: «Moją matką i moimi braćmi są ci, którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je»" (Łk 8,19-21). Motyw utożsamienia słuchaczy słowa Bożego z najbliższymi Chrystusowi ludźmi, zwłaszcza z Matką, wraca w Jego odpowiedzi na pochwałę wypowiedzianą przez kobietę z tłumu: „Gdy On to mówił, jakaś kobieta z tłumu głośno zawołała do Niego: «Błogosławione łono, które cię nosiło i piersi, które ssałeś». Lecz On rzekł: «Owszem, ale przecież błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je»" (Łk 11,27-28). Niemniej istotną wymowę posiada także perykopa o Marii i Marcie (Łk 10,38-42). O Marii Pismo święte mówi, że „siadła u nóg Pana i przysłuchiwała się Jego mowie" (por. Łk 10,39). Na wyrzut Marty Chrystus odpowiada: „Marto, Marto, troszczysz się i niepokoisz o wiele, a potrzeba (mało albo) tylko jednego. Maria obrała najlepszą cząstkę, której nie będzie pozbawiona" (Łk 10,41-42). Słuchanie słowa Bożego zatem jest – według Chrystusa – „unum necessarium" i „optima pars". Na tym tle stają się zrozumiałe zachęty Pana Jezusa do słuchania: „Kto ma uszy do słuchania, niechaj słucha!" (Mk 4,9), ale i surowe groźby: „Gdyby was gdzie nie chciano przyjąć i nie chciano słuchać słów waszych, wychodząc z takiego domu albo miasta, strząśnijcie proch z nóg waszych! Zaprawdę, powiadam wam: Ziemi sodomskiej i gomorejskiej lżej będzie w dzień sądu niż temu miastu" (Mt 10,14-15). Biorąc to wszystko pod uwagę, nie można dziwić się, że pod adresem duszpasterstwa wysuwa się wymaganie, by – głosząc wiernym orędzie zbawienia – dopomagało im ponadto wykształcić w sobie postawę słuchania przemawiającego Boga[25]. Z tej to między innymi racji Urząd Nauczycielski Kościoła przypomina kapłanom, że i oni w pierwszym rzędzie są „słuchaczami słowa". W konsekwencji powinni „rozwijać wielką osobistą zażyłość ze słowem Bożym" i zbliżać się do niego „z sercem uległym i rozmodlonym", by przeniknęło ono do głębi „ich myśli i uczucia" i zrodziło „nową mentalność", mentalność Chrystusową (por. PDV 26).

Jan Paweł II w encyklice „Redemptoris Mater" uprzytamnia fakt, że ogół wiernych może i powinien uczyć się słuchania słowa Bożego od Matki Najświęt-

[25] Por. R. Zielasko, *Zarys problematyki teologicznej mszalnej liturgii słowa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 16(1969), nr 3, s. 97.

szej. To wskazanie znajdujemy w analizie wspomnianego już fragmentu Ewangelii św. Łukasza, w którym „jakaś kobieta z tłumu" wypowiada pochwałę Maryi jako rodzonej Matki Jezusa (por. Łk 11,27). Ta pochwała, wydobywająca Maryję z nazaretańskiego ukrycia w toku publicznej działalności Pana Jezusa, uzyskuje bardzo istotną korekturę. Odpowiedź Chrystusa bowiem wyraźnie dystansuje się od biologicznego macierzyństwa, opartego o więź cielesną, i skierowuje uwagę w stronę tych tajemniczych więzi ducha, jakie powstają przez słuchanie słowa Bożego. Choć z brzmienia słów mogłoby wydawać się, że Zbawiciel pomniejsza godność swej Matki, to w gruncie rzeczy jest zupełnie odwrotnie. Bo „czyż Maryja – pyta Papież – nie jest pierwszą pośród tych, «którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je»?" (por. RM 20). Warto w tym kontekście przytoczyć w dosłownym brzmieniu całość papieskiej argumentacji uzasadniającej ów prymat, gdyż zawiera ona w pewnej syntezie najbardziej istotne elementy pastoralnego programu wychowania wiernych do słuchania słowa Bożego. „Niewątpliwie Maryja – czytamy w «Redemptoris Mater» – jest godna błogosławieństwa dlatego, że stała się dla swego Syna Matką wedle ciała («Błogosławione łono, które Cię nosiło, i piersi, które ssałeś») – ale również i nade wszystko dlatego, że już przy zwiastowaniu przyjęła słowo Boże, że słowu temu uwierzyła, że była Bogu posłuszna, ponieważ słowo to «zachowywała» i «rozważała w sercu» (por. Łk 1,38.45; 2,19.51) i całym swoim życiem wypełniała. Tak więc błogosławieństwo wypowiedziane przez Jezusa nie przeciwstawia się – wbrew pozorom – błogosławieństwu wypowiedzianemu przez nieznaną kobietę, ale z nim się spotyka w osobie tej Matki-Dziewicy, która samą siebie nazwała «służebnicą Pańską» (Łk 1,38). Jeśli «wszystkie pokolenia zwać Ją będą błogosławioną» (por. Łk 1,48) – to owa anonimowa kobieta zdaje wie być pierwszą, która potwierdza nieświadomie ów proroczy werset z Magnificat Maryi i zapoczątkowuje Magnificat wieków. Jeśli przez wiarę Maryja stała się rodzicielką Syna, którego dał Jej Ojciec w mocy Ducha Świętego, zachowując nienaruszone Jej dziewictwo, to w tejże samej wierze odnalazła Ona i przyjęła ów inny wymiar macierzyństwa, który Jej Syn objawił w czasie swego mesjańskiego posłannictwa. Można powiedzieć, że wymiar ten był udziałem Matki Chrystusa od chwili poczęcia i narodzin Syna. Od tego momentu była tą, która uwierzyła. Jednak w miarę jak odsłaniało się Jej oczom i duchowi posłannictwo Syna, Ona sama jako Matka otwierała się ku tej «nowości» macierzyństwa, jakie miało stawać się Jej udziałem przy boku Syna. Czyż nie powiedziała na początku: «Oto Ja, służebnica Pańska, niech mi się stanie według Twego słowa!» (Łk 1,38)? Przez wiarę słuchała w dalszym ciągu i rozważała to słowo, w którym stawało się coraz przejrzystsze, w sposób «przekraczający wszelką wiedzę» (por. Ef 3,19) samoobjawianie się Boga żywego. Maryja, Matka, stawała się w ten sposób pierwszą poniekąd «uczennicą» swego Syna, pierwszą, do której On zdawał się

mówić «pójdź za Mną», wcześniej niż wypowiedział to wezwanie do Apostołów czy kogokolwiek innego (por. J 1,43)" (RM 20).

Interpretując przytoczony tekst, nie trudno zauważyć, że jest w nim mowa o słuchaniu wyjątkowej natury. Nie wchodzi tu bowiem w grę słuchanie wyłącznie fizyczne, wymagające „fonicznego" odbioru słów. Oczywiście natężenie słuchu, skupienie i uwaga stanowią wstępny warunek jakiejkolwiek postaci słuchania, a zatem liczą się również w słuchaniu słowa Bożego. Owocem takiego słuchania jednak może być jedynie zwyczajne przyjęcie do wiadomości przekazywanych werbalnie treści. W słuchaniu, o którym mówi Pismo święte i którego przykładem jest Maryja, chodzi o coś więcej. Takie słuchanie teologowie nazywają słuchaniem egzystencjalnym[26]. Oznacza ono bowiem aktualizację i zaangażowanie całej osobowości, całego swego „ja". Zapewne z tej racji Księga Powtórzonego Prawa we fragmencie, który po dziś dzień jest dla wierzących Izraelitów największą świętością, wezwanie do słuchania łączy z wezwaniem do miłości, czyli z koniecznością umieszczenia słów Bożych w sercu (por. Pwt 6,4-6). Tak właśnie słuchała Maryja, co Ewangelia św. Łukasza podkreśla aż dwukrotnie (por. Łk 2,19 i 51)[27].

Egzystencjalne słuchanie, oznaczające umiejscowienie w sercu słów Bożych, pozostaje w ścisłym związku z potrzebą zrozumienia, że słowo Boże wyraża nie tyle wolę Boga w stosunku do człowieka, ile raczej obdarowanie łaską, której przyjęcie zakłada wielkoduszne pójście za Bożym wezwaniem. Słowo Boże bowiem obok aspektu poznawczego charakteryzuje się również nadprzyrodzonym dynamizmem[28]. Nie tylko coś oznacza, ale i sprawia to, co oznacza. Maryja, zmieszana niezwykłym wybraniem na Matkę Mesjasza, pyta: „Jakże się to stanie?" i otrzymuje odpowiedź: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię" (Łk 1,35). Taki porządek rzeczy ma miejsce w każdym wypadku, gdy Bóg kieruje do człowieka swoje słowo. Stąd właśnie niesłychanie istotne jest naśladowanie Maryi w przyjęciu wezwania Bożego, czego wyrazem są słowa: „Oto Ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa" (Łk 1,38)[29].

Odpowiedź Maryi na skierowane do Niej słowo Boże jest odpowiedzią wiary, wyrażającej się w posłuszeństwie. W związku z tym Jan Paweł II przypomina tezę II Soboru Watykańskiego, sformułowaną na kartach konstytucji „Dei Verbum": „Bogu objawiającemu należy okazać posłuszeństwo wiary (por. Rz 16,26;

[26] Por. tamże, s. 110. Por. też: L. Kuc, *Odpowiedź człowieka na głoszone mu słowo Boże*, w: tenże (red.), *Teologia przepowiadania słowa Bożego*, Warszawa 1971, s. 262.

[27] Por. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela...*, s. 60 n. Por. też: R. Pindel, *„Słuchaj, Izraelu..." (Pwt 6,4) – czyli słuchać, by kochać*. „Polonia Sacra", 8(2004), nr 1, s. 245-256.

[28] S. Moysa, *Słowo zbawienia*, Kraków 1974, s. 50 n.

[29] Por. T. Siudy, *Maryja wzorem pielgrzymującego Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie", 110(1988), nr 3, s. 410 n.

por. Rz 1,5; 2 Kor 10,5-6), przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu" (KO 5) i zaznacza, że „takie właśnie ujęcie wiary znalazło doskonałe urzeczywistnienie w Maryi" (por. RM 13). Maryja odpowiedziała Bogu całym swoim ludzkim „ja", poprzez „pełną uległość rozumu i woli" (por. KO 5). Taka odpowiedź wiary stanowi wyraz doskonałego współdziałania z „łaską Bożą uprzedzającą i wspomagającą" oraz wielkiej wrażliwości na działanie Ducha Świętego, który swoimi darami wiarę stale udoskonala (por. KO 5)[30]. „Dlatego też – czytamy w «Redemptoris Mater» – wiara Maryi przyrównywana bywa do wiary Abrahama, którego Apostoł nazywa «ojcem naszej wiary» (por. Rz 4,12). W zbawczej ekonomii Objawienia Bożego wiara Abrahama stanowi początek Starego Przymierza; wiara Maryi przy zwiastowaniu daje początek Przymierzu Nowemu. Podobnie też, jak Abraham «wbrew nadziei uwierzył nadziei że stanie się ojcem wielu narodów» (Rz 4,18), tak Maryja,która przy zwiastowaniu wyznaje swoje dziewictwo («Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?»), uwierzyła, że z mocy Najwyższego, za sprawą Ducha Świętego, stanie się Matką Syna Bożego zgodnie z objaśnieniem anioła: «Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym») (Łk 1,35)" (RM 14)[31]. Takiej wiary, takiego posłuszeństwa, potrzebuje każde słowo, które wychodzi z ust Bożych, gdyż jedynie wtedy może stać się ciałem.

Maryja dla słuchaczy słowa Bożego jest wzorem „posłuszeństwa wiary" nie tylko w scenie zwiastowania, ale również na przestrzeni całego swego życia, które Jan Paweł II nazywa „drogą wiary" (por. RM 14). Ta droga zaprowadziła Maryję aż po Krzyż, gdzie najgłębiej ze swym Jednorodzonym współcierpiała i z ofiarą Jego złączyła się matczynym duchem, z miłością godząc się (na to), aby doznała ofiarniczego wyniszczenia żertwa z Niej zrodzona" (por. KK 58). Uprzytomnianie sobie tego faktu jest ważne nie tylko dlatego, że Bóg za pośrednictwem swego słowa towarzyszy nam – zarówno w momentach radosnych, jak i bolesnych – aż do kresu doczesnej pielgrzymki, ale i z tej racji, że odpowiedź, jaką dajemy Bogu, nosi na sobie znamię ludzkiej ograniczoności. Można bez przesady powiedzieć, że egzystencjalne słuchanie Boga potrzebuje całego naszego życia. Stąd właśnie Pismo święte zaznacza, że prawdziwi słuchacze słowa Bożego „wydają owoc przez swą wytrwałość" (por. Łk 8,15).

II. Tajemnica Maryi w liturgii Kościoła

1. Encyklika „Redemptoris Mater", ukazując „tajemnicę Maryi" w ścisłym powiązaniu z tajemnicą Chrystusa i Kościoła, odsłania pastoralne konsekwencje

[30] Por. L. Balter, *Rola Ducha Świętego w życiu Maryi*, w: S. C. Napiórkowski (red.), *Jan Paweł II. Matka Odkupiciela...*, s. 145.

[31] Por. R. J. Abramek, *Wiara Maryi a wiara Abrahama*, tamże, s. 271-289.

kultu maryjnego nie tylko w płaszczyźnie przepowiadania orędzia zbawienia, ale i w ramach duszpasterstwa liturgicznego[32]. Co więcej, liturgiczne aspekty duszpasterskiej troski o pogłębianie pobożności maryjnej u wiernych wydają się być bardziej zasadnicze, chociażby z tej racji, że to właśnie liturgia „w najwyższym stopniu przyczynia się do tego, aby wierni życiem swoim wyrażali oraz ujawniali innym misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła" (por. KL 2).

Vaticanum II wyraźnie zaznacza, że w rozwijaniu kultu maryjnego nader pilnie trzeba wystrzegać się nie tylko „zbytniej ciasnoty umysłu", ale i „wszelkiej fałszywej przesady" (por. KK 67). Jan Paweł II tę potrzebę podkreśla przede wszystkim z uwagi na wymogi dialogu ekumenicznego (por. RM 30)[33]. Z całą pewnością wypaczeniom maryjnej pobożności można zaradzać w różny sposób. Najistotniejsze znaczenie jednak ma w tym zakresie usytuowanie nabożeństwa wiernych do Matki Najświętszej w kontekście liturgicznym. Odnosi się to zwłaszcza do aktualnego kształtu liturgii, zreformowanej w toku odnowy posoborowej. To właśnie konstytucja II Soboru Watykańskiego „Sacrosanctum Concilium" wkomponowuje kult maryjny w ramy obchodzonych w dorocznym cyklu liturgicznym misteriów Chrystusa. Liturgia bowiem uobecnia zbawcze dzieło Chrystusa, z którym Maryja jest związana „nierozerwalnym węzłem" (por. KL 103). Gdy więc wspominamy Chrystusa, nie możemy nie podziwiać i nie wysławiać wspaniałego owocu Odkupienia, jakim jest Jego Matka. Czynimy to jednak w ścisłym powiązaniu z całością kultu chrześcijańskiego, który wywodząc się od Chrystusa i w Chrystusie znajdując swój właściwy wyraz, przez Chrystusa w Duchu Świętym prowadzi do Ojca. W tym kontekście nie trudno zrozumieć, że kult Matki Bożej, choć z jednej strony szczególny, gdy rozważa się go w odniesieniu do apostołów, męczenników i świętych, to jednak z drugiej strony nie ma żadnego porównania z kultem należnym Bogu. Maryja bowiem, mimo że „nosi w sobie, jak nikt inny wśród ludzi ów majestat łaski, jaką Ojciec obdarzył nas w Umiłowanym", to jednak była i na zawsze pozostanie stworzeniem, czyli – jak sama to określiła – „Służebnicą Pańską" (por. RM 11)[34].

Jan Paweł II przypomina, że w biblijnym języku „łaska" oznacza szczególny dar, który ma swe źródło w trynitarnym życiu samego Boga, utożsamiającym się z miłością (por. 1 J 4,8). Owocem tej miłości jest wybranie, które ze strony Boga wyraża odwieczną wolę zbawienia człowieka przez zaofiarowanie mu w Chrystusie

[32] Por. J. Sroka, *Liturgiczna odnowa kultu maryjnego*, „Ateneum Kapłańskie", 111(1988), nr 1, s. 15.

[33] Por. P. Courth, *Ekumeniczne perspektywy encykliki „Redemptoris Mater" papieża Jana Pawła II*, w: S. C. Napiórkowski (red.), *Jan Paweł II. Matka Odkupiciela...*, s. 169.

[34] Por. W. Beinert, *Perspektywy teologiczne pobożności maryjnej*, tenże (red.), *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne,* tłumaczenie z niemieckiego (M. Węcławski), Warszawa 1992, s. 48 n.

uczestnictwa w Bożym życiu (por. 2 P 1,4). Następstwem tego daru, tej łaski wybrania przez Boga, jest „jakby zaczyn świętości" (por. RM 8), który staje się udziałem każdego, kto przez chrzcielną konsekrację zostaje włączony do społeczności Kościoła. W zastosowaniu do Maryi ewangeliczny przekaz mówi o „pełni łaski" co sugeruje, że w tym wypadku mamy do czynienia ze specjalnym błogosławieństwem pośród wszelkich innych „błogosławieństw duchowych w Chrystusie" (por. Ef 1,3). I tak jest w rzeczywistości, bo Maryja „jest – jak czytamy w «Redemptoris Mater» – w sposób szczególny i wyjątkowy związana z Chrystusem i równocześnie jest umiłowana w Tym przedwiecznie umiłowanym Synu, współistotnym Ojcu, w którym skupia się cały «majestat łaski»" (por. RM 8). Tym niemniej – podkreśla papież – „pozostaje Ona doskonale otwarta w stronę tego «daru z wysokości» (por. Jk 1,17)" (por. RM 8), co – jak uczy II Sobór Watykański – wyznacza Jej znowu „pierwsze miejsce", tym razem „wśród pokornych i ubogich Pana, którzy z ufnością oczekują od Niego zbawienia i dostępują go" (por. KK 55)[35].

Uwzględniając zasygnalizowany powyżej stan rzeczy, nie można nie dostrzec, że „uliturgicznienie" kultu maryjnego nie tylko zabezpiecza jego prawidłowe w płaszczyźnie teologicznej oblicze, ale ponadto przyczynia się wydatnie do pomnożenia jego pastoralnej owocności (por. RM 32). Ułatwia bowiem zrozumienie liturgicznej wymowy „wzorczego przodowania" Maryi w odniesieniu do chrześcijańskiej duchowości Ludu Bożego (por. RM 5). Ta wymowa wyraża się w ukazaniu drogi do pełni owocnego uczestnictwa w uobecnianym w liturgii Kościoła paschalnym misterium Męki, Zmartwychwstania i chwalebnego Wniebowstąpienia Chrystusa.

II Sobór Watykański nazywa liturgię „szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła" oraz „źródłem, z którego wypływa cała jego moc" (por. KL 10). Jednocześnie jednak podkreśla wagę prowadzenia wiernych „do pełnego, świadomego i czynnego uczestnictwa w obrzędach liturgicznych" (por. KL 14). Bożą łaskę bowiem z sakramentalnych zdrojów zbawienia można zaczerpnąć wyłącznie poprzez duchowe otwarcie na ów „dar z wysokości" (por. Jk 1,17). Maryja jest niedościgłym wzorem tego otwarcia. Encyklika „Redemptoris Mater" nie wypowiada się obszerniej na ten temat, jako że wcześniej zabrał w tej sprawie głos Paweł VI w adhortacji apostolskiej „Marialis cultus" (por. MC 3-6). Jan Paweł II, przypominając ów fakt (por. RM 2), nawiązuje jedynie do niektórych przejawów maryjnego otwarcia na dar zbawienia. Należy do nich w pierwszym rzędzie „posłuszeństwo wiary" okazane w obliczu słowa Boga żywego, o czym była już mowa. Zawierzenie Maryi – zdaniem papieża – dla wszystkich, którzy

[35] Por. J. Kumala, *Maryjne pośrednictwo przykładu w świetle „Redemptoris Mater"*, w: S. C. Napiórkowski (red.), *Jan Paweł II. Matka Odkupiciela...*, s. 266 n.

z pokolenia na pokolenie, w różnych narodach i ludach ziemi, przyjmują z wiarą uobecnianą w liturgii Kościoła „tajemnicę Chrystusa", może i powinno stanowić najistotniejszy punkt oparcia (por. RM 27)[36]. Innym wyrazem otwarcia się Maryi na Bożą łaskę, któremu encyklika „Redemptoris Mater" poświęca sporo miejsca, jest „trwanie na modlitwie" (por. Dz 1,14). Jan Paweł II zaznacza, że w ekonomii łaski, sprawowanej pod działaniem Ducha Świętego charakteryzująca Maryję postawa modlitewna, łącząca ze sobą dwa istotne dla historii zbawienia momenty – moment Wcielenia Słowa i moment narodzin Kościoła – „w sposób dyskretny, a równocześnie wymowny, ukazuje drogę «narodzin z Ducha" (por. RM 24).

Nie trudno zauważyć, że dominującą cechą maryjnej pobożności jest uciekanie się do wstawiennictwa Matki Najświętszej. Wychowawcze wartości kultu maryjnego zintegrowanego z liturgią ujawniają się w tym, że prezentuje on Maryję jako wzór chrześcijańskiej modlitwy. Liturgia bowiem nie zna modlitw skierowanych bezpośrednio do Bogarodzicy. Na kartach encykliki „Redemptoris Mater" można odnaleźć życzenie, by duszpasterstwo podciągało maryjną pobożność wiernych do tego ideału umiejętnie przenosząc akcent z modlitwy „do Maryi" na modlitwę „wraz z Maryją"[37]. Modląc się w łączności z Maryją w ramach liturgii należałoby zwłaszcza odkryć wagę modlitwy uwielbienia. Skoro bowiem z liturgii „jako ze źródła spływa na nas łaska i z największą skutecznością przez nią dokonywa się uświęcenie człowieka", to naturalną koleją rzeczy w jej ramach również jest najbardziej odpowiednie miejsce na „uwielbienie Boga, które jest celem wszystkich innych dzieł Kościoła" (por. KL 10). To nie przez przypadek ustanowiona przez Chrystusa Ofiara, upamiętniająca Jego zbawczą Mękę i Zmartwychwstanie, została nazwana Eucharystią, czyli dziękczynieniem. Tak naprawdę bez postawy wdzięczności wobec Boga nie ma dojrzałego chrześcijaństwa. Chrześcijańskie powołanie bowiem jest w pierwszym rzędzie obdarowaniem godnością dzieci Bożych i dziedziców Bożego Królestwa. Ten aspekt „radykalnej nowości chrześcijańskiej płynącej z Chrztu" (por. ChL 10) zostaje wielorako wzbogacony i dopełniony poprzez całokształt pastoralnej posługi Kościoła, w obrębie której szczególna rola przypada liturgii, bo to właśnie z niej „wierni czerpią ducha prawdziwie chrześcijańskiego" (por. KL 14). Trudno jednak wyobrazić sobie, by świadomy wyznawca Chrystusa mógł przystąpić do liturgicznej skarbnicy nadprzyrodzonych darów w innej postawie aniżeli postawa wdzięczności. To zaś nieuchronnie wprowadza na drogę wielbienia Boga „wraz z Maryją".

[36] Por. T. Siudy, *Wiara – „jakby klucz" do prawdy Maryi*, tamże, s. 77 n.

[37] Por. S. C. Napiórkowski, *Na czym polega odnowa kultu maryjnego?*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 29(1982), nr 2, s. 176 n. Por. też: R. Laurentin, *Maryja Matka Odkupiciela*, tłumaczenie z francuskiego (T. Żeleźnik), Warszawa 1988, s. 109-112.

Jan Paweł II, akcentując fakt „przodowania" Bogarodzicy w dziękowaniu Bogu za Jego dary, skierowuje uwagę na hymn *Magnificat*, który „przejęty z głębi wiary Maryi" od wieków rozbrzmiewa w życiu Kościoła (por. RM 35). „Poprzez wzniosłość a zarazem wielką prostotę słów płynących ze świętych tekstów Izraela – stwierdza papież – przebija osobiste doświadczenie Maryi, ekstaza Jej serca. Jaśnieje w nich promień tajemnicy Boga, chwała niewypowiedzianej Jego świętości, odwieczna miłość, która w dzieje człowieka wkracza jako nieodwracalny dar. Maryja jest pierwszą, której udziałem staje się to nowe objawienie Boga, a w Nim nowe «samodarowanie» się Boga. I dlatego mówi: «Wielkie rzeczy uczynił mi... Święte jest Jego Imię» – a słowa Jej wyrażają radość ducha, trudną poniekąd do wypowiedzenia: «rozradował się duch mój w Bogu, Zbawcy moim», ponieważ «najgłębsza prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśnieje w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia» (KO 2). Maryja w uniesieniu wyznaje, że znalazła się jakby w samym sercu tej pełni Chrystusa. Jest świadoma, że w Niej wypełnia się obietnica, dana ojcom, a przede wszystkim «Abrahamowi... i jego potomstwu na wieki»: a więc w Niej jako Matce Chrystusa skupia się cała zbawcza ekonomia, w której objawiał się «z pokolenia na pokolenie» Ten, który jako Bóg Przymierza «zachowuje swoje miłosierdzie»" (RM 36).

Wspólnota kościelna, gromadząc się dla sprawowania liturgicznych misteriów, jest wezwana do powtarzania za Maryją słów Magnificat. Otwiera się przecież – jak Ona – na prawdę o Bogu, który jest wszechmocny i czyni człowiekowi „wielkie rzeczy". Dla ludzi wierzących podziękowanie i uwielbienie stanowią ostateczny wyraz i konsekwencję odkrycia uprzedzającej i bezinteresownej inicjatywy Boga, który „jest źródłem wszelkiego obdarowania" (por. RM 37)[38]. Encyklika „Redemptoris Mater" podkreśla jednak z mocą, że w odczytaniu maryjnego Magnificat nie można zatrzymywać się w połowie drogi. Słowa wdzięczności i uwielbienia, adresowane do Boga, wymagają uwiarygodnienia poprzez wykształcenie w sobie postawy zaangażowania w budowę świata bardziej ludzkiego. Mocą prawdy o Bogu, który „czyni wielkie rzeczy", trzeba ponadto „rozjaśniać trudne i nieraz zawiłe drogi ziemskiego bytowania ludzi" (por. RM 37). Kościół postępujący za Chrystusem, który powiedział o sobie: „posłał Mnie Bóg głosić dobrą nowinę ubogim" (por. Łk 4,18), musi pieczołowicie strzec tego znaczenia, jakie „ubodzy", a konsekwentnie i pastoralna „opcja na rzecz ubogich", posiadają w powierzonej mu misji ewangelizacyjnej. W związku z tym Jan Paweł II pisze, co następuje: „Ta «opcja na rzecz ubogich» ze strony Kościoła wpisana jest w Maryjne Magnificat w sposób zadziwiający. Bóg Przymierza, którego w uniesieniu serca wyznaje Dziewica z Nazaretu, jest równocześnie Tym,

[38] Por. J. Cecchin, *W poszukiwaniu Maryi. Komentarz egzystencjalny do encykliki „Redemptoris Mater"*, tłumaczenie z włoskiego (A. Szymanowski), Warszawa 1989, s. 60 n.

który «strąca z tronu władców z tronu, a wywyższa pokornych..., głodnych nasyca dobrami, a bogatych z niczym odprawia..., rozprasza pyszniących się..., a swe miłosierdzie zachowuje dla tych, co się Go boją». Maryja jest głęboko przeniknięta duchem «ubogich Jahwe», którzy w modlitwie Psalmów oczekiwali swego zbawienia od Boga, pokładając w Nim całą ufność (por. Ps 25(24); 31 (30); 35(34,); 55(54)). Ona zaprawdę głosi przyjście tajemnicy zbawienia, przyjście «Mesjasza ubogich» (por. Iz 11,4; 61,1). Czerpiąc z serca Maryi, z głębi Jej wiary, która się wyraziła w słowach Magnificat, Kościół coraz bardziej odnawia w sobie świadomość, że prawdy o Bogu zbawiającym, Bogu, który jest źródłem wszelkiego obdarowania, nie można oddzielać od tej szczególnej opcji na rzecz ubogich i pokornych, która – wyśpiewana w Magnificat – wyraziła się następnie w słowach i czynach Jezusowych" (RM 37). Takie oddzielenie w szczególny sposób nie może i nie powinno mieć miejsca w obrębie liturgii, która z uwagi na swój komunijny charakter „pobudza wiernych, aby «sakramentami wielkanocnymi» nasyceni, «żyli w doskonałej jedności» (por. KL 10). Kościół był tego świadom już w zaraniu swych dziejów, łącząc sprawowanie Eucharystii z agapą (por. DA 8). W naszej epoce ta świadomość „wymaga ożywienia" (por. RM 37) i konkretyzacji wyrażających się nie tylko w tradycyjnych, ale i w „nowych dziełach miłosierdzia co do ciała i co do ducha" (por. ChL 41). Nie ulega wątpliwości, że uczestnictwo w liturgii Kościoła, podejmowane „wraz z Maryją", może wydatnie wesprzeć tę świadomość, a w konsekwencji wprowadzić na drogę urzeczywistniania miłości jako siły jednoczącej i dźwigającej zarazem.

2. „Wzorcze przodowanie" Bogarodzicy w płaszczyźnie liturgicznej uzyskuje sobie właściwą pełnię w Jej macierzyńskiej roli w porządku łaski. Wiadomo przecież, że macierzyńska godność Najświętszej Panny nie zamyka się w wymiarach cielesnych. Sam Chrystus podjął tę kwestię przeciwstawiając macierzyństwo, wynikające z samego faktu zrodzenia, temu, czym to „macierzyństwo" ma być w perspektywie królestwa Bożego, w zbawczym zasięgu ojcostwa samego Boga (por. Łk 8,20-21; 11,28). Encyklika „Redemptoris Mater" podkreśla, że Maryja z wiarą przyjęła objawioną przez Chrystusa prawdę o „chrześcijańskiej nowości" macierzyństwa podobnie jak „w tej samej wierze" stała się Rodzicielką Syna Bożego (por. RM 20). Co wiecej, Maryja tę prawdę od początku z oddaniem i poświęceniem zaczęła ucieleśniać, czego dowodem – według Jana Pawła II – jest Jej „macierzyńska interwencja" na weselu w Kanie Galilejskiej (por. J 2,1-12). Specyficzną wymowę w tym względzie mają słowa skierowane przez Najświętszą Pannę do sług: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie" (J 2,5). „Matka Chrystusa – stwierdza papież – staje się wobec ludzi rzecznikiem woli Syna, ukazując te wymagania, jakie winny być spełnione, aby mogła się objawić zbawcza moc Mesjasza. W Kanie dzięki wstawiennictwu Maryi i posłuszeństwu sług Jezus zapoczątkował «swoją godzinę" (RM 21).

Ten pierwszy zarys prawdy o maryjnym macierzyństwie w zbawczej ekonomii łaski znalazł swoje apogeum w szczytowym momencie mesjańskiej działalności Chrystusa, gdy w Ofierze Krzyża spełniała się Jego paschalna tajemnica. To wówczas zostały wypowiedziane znaczące słowa: „Niewiasto, oto syn Twój" (J 19,26) i „Oto Matka twoja" (J 19,27). Encyklika „Redemptoris Mater" zwraca uwagę, że Chrystusowy „testament z Krzyża" należy interpretować nie tylko w kategoriach synowskiego zatroskania o Matkę. Ów „testament" bowiem – i to w pierwszym rzędzie – pragnie uwydatnić i uroczyście potwierdzić w całej prawdzie i rzeczywistości ideę macierzyństwa duchowego w porządku łaski. Jan Paweł II wyraża to następująco: „Można powiedzieć, że – o ile uprzednio macierzyństwo Maryi względem ludzi było już zarysowane – w tej chwili zostaje ono wyraźnie określone i ustanowione: wyłania się zaś z całej dojrzałości paschalnej tajemnicy Odkupiciela. Matka Chrystusa, znajdując się w bezpośrednim zasięgu tej tajemnicy, która ogarnia człowieka – każdego i wszystkich – zostaje dana człowiekowi – każdemu i wszystkim – jako Matka. Tym człowiekiem u stóp Krzyża jest Jan, «uczeń umiłowany». Jednakże nie tylko on jeden. Zgodnie z Tradycją Sobór nie waha się nazywać Maryi Matką Chrystusa i Matką ludzi: jest Ona bowiem «złączona z wszystkimi ludźmi... pochodzeniem z rodu Adama, a co więcej, jest zgoła Matką członków (Chrystusowych) ..., ponieważ miłością swoją współdziałała, aby wierni rodzili się w Kościele». Tak więc to «nowe macierzyństwo Maryi», zrodzone przez wiarę, jest owocem «nowej» miłości, która ostatecznie dojrzała u Niej u stóp Krzyża, poprzez uczestnictwo w odkupieńczej miłości Syna" (RM 23).

Zarysowana powyżej prawda o macierzyństwie duchowym Maryi w „tajemnicy Chrystusa" – zgodnie z odwiecznym planem Opatrzności – ma znaleźć swoją kontynuację w Kościele i przez Kościół (por. RM 24). Jak wiadomo, Kościół jest wspólnotą zbawienia w podwójnym sensie: jako znak i narzędzie „wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem" (por. KK 1) oraz jako „lud zjednoczony jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego" (por. KK 4). Specyfiką eklezjalnej wspólnoty w obydwu wymiarach – wertykalnym i horyzontalnym – jest to, że trzeba ją nieustannie tworzyć „aż do owego dnia, w którym osiągnie ona swoją pełnię i w którym ludzie (...), zbawieni przez łaskę, oddawać będą Bogu chwałę doskonałą" (por. KDK 32). W realizacji tego zadania biorą udział wszyscy stosownie do otrzymanego daru. Wewnętrzną naturę owego współdziałania wyraża biblijna i patrystyczna idea Kościoła – Matki i Oblubienicy. Idea ta nawiązuje do powszechnie znanej zależności, jaka wchodzi w grę między macierzyńską płodnością a oblubieńczą miłością. Życie stanowi naturalny owoc takiej miłości. Ta prawidłowość ma swe ostateczne uzasadnienie w tajemnicy Trójcy Świętej. Tkwi ona również u podstaw misterium Odkupienia. Nic przeto dziwnego, że na niej opiera się też cały porządek zbawczego pośrednictwa w Kościele. Obraz Kościoła jako niewiasty dziewiczej

i macierzyńskiej, oblubienicy i matki, pozwala zatem wniknąć w najgłębszą istotę budowania kościelnej wspólnoty. Uprzytamnia bowiem, że urzeczywistnianie tego zadania, dokonuje się nie tyle przez to, co się czyni, ile przez to, kim się jest w swej chrześcijańskiej egzystencji. Każdy członek Kościoła wchodzi sam w rzeczywistość zbawienia i staje się jej pośrednikiem dla innych, jeśli przez życie chrześcijańskie, wyrastające z wiary ożywionej miłością, oddaje się Chrystusowi. Kościół nie ma „innego życia poza tym, jakim obdarza go Jego Pan i Oblubieniec" (por. RH 22). Stąd też może stać się wspólnotą życiodajną tylko pod warunkiem jednoczenia się z całym bogactwem tajemnicy Chrystusowego Odkupienia uobecnianej w liturgii[39].

Uprzytamniając sobie to wszystko, nie można nie zauważyć, że zarysowane powyżej prawo budowania wspólnoty Kościoła ma swój początek i najdojrzalsze spełnienie w osobie Maryi. „Sobór – przypomina Jan Paweł II daje temu wyraz, stwierdzając, że Maryja «przodowała», stając się «pierwowzorem Kościoła w porządku wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem»" (RM 5). Maryja jest pierwowzorem wspólnoty Ludu Bożego Nowego Przymierza w wielorakim znaczeniu. Niektóre aspekty tego zagadnienia zostały już zasygnalizowane. W tej chwili interesuje nas przede wszystkim to, że Maryja i Kościół spotykają się ze sobą i trwają głęboko zjednoczeni w misterium duchowego macierzyństwa, które na różne sposoby służy tajemnicy narodzin „do nowego i nieśmiertelnego życia synów z Ducha Świętego poczętych i z Boga zrodzonych" (por. KK 64). Najświętsza Panna jest dla Kościoła wzorem owego macierzyństwa nie tylko dlatego, że w swoim Synu porodziła całą pełnię życia Bożego w ludzkiej naturze i w dziejach człowieka, ale i z tego względu, że swą macierzyńską miłością współdziałała w „zrodzeniu i wychowaniu" jego członków (por. KK 63). To współdziałanie nie ogranicza się do ziemskiego życia Zbawiciela, ale jest nadal aktualne (por. RM 24). Vaticanum II mówi o tym tak: „To zaś macierzyństwo Maryi w ekonomii łaski trwa nieustannie – poczynając od aktu zgody, którą przy zwiastowaniu wiernie wyraziła i którą zachowała pod krzyżem – aż do wiekuistego dopełnienia się zbawienia wszystkich wybranych. Albowiem wzięta do nieba, nie zaprzestała tego zbawczego działania, lecz przez wielorakie swoje wstawiennictwo ustawicznie zjednuje nam dary zbawienia wiecznego" (KK 62). Wszystko razem każe nam patrzeć na Bogarodzicę jako na Matkę ludzi w porządku łaski (por. RM 38), a w dalszej konsekwencji jako na Matkę Kościoła, który to tytuł uroczyście proklamował Paweł VI na zakończenie III sesji II Soboru Watykańskiego (por. RM 47).

Maryja stanowi pierwowzór Kościoła nie tylko przez swoje macierzyństwo, ale również przez to, że jest Matką Dziewicą, w czym wyraża się pełnia i wyłączność

[39] Por. T. Makowski, art. cyt., s. 150 n.

oddania się Chrystusowi (por. RM 5; KK 63). Maryja pomaga Kościołowi realizować jego własne macierzyństwo przez łaskę, która stanowi duchową moc rodzenia się ludzi z Boga, przede wszystkim dzięki doskonałemu zjednoczeniu ze Zbawicielem. W ten sposób wskazuje Ona całemu Ludowi Bożemu najwłaściwszą drogę do urzeczywistnienia wspólnoty zbawienia, zgodnie z tym, co już wcześniej zostało powiedziane na temat genetycznego związku pomiędzy dziewictwem a macierzyństwem. „Dla Kościoła – czytamy w «Redemptoris Mater» – Maryja pozostaje «nieustającym wzorem» jako dziewica i matka zarazem. Można więc powiedzieć, że na tej przede wszystkim zasadzie – jako wzór, a raczej «pierwowzór» – Maryja, obecna w tajemnicy Chrystusa, pozostaje stale obecna również w tajemnicy Kościoła. Kościół bowiem sam także «nazywany jest matką i dziewicą», a nazwa ta posiada swoje głębokie uzasadnienie biblijne i teologiczne" (RM 42)[40]. Macierzyński rys Kościoła – zdaniem Jana Pawła II – nad wyraz wymownie wyrażają słowa św. Pawła: „Dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje" (Ga 4,19). Ten sam Apostoł w swoich listach mówi o oblubieńczym wymiarze Kościoła (por. Ef 5,21-33 i 2 Kor 11,2), co ma miejsce wówczas, gdy Kościół „dochowuje wiary danej Chrystusowi" (por. RM 4-3). Ta wierność, choć w nauczaniu Apostoła Narodów stała się obrazem małżeństwa, posiada równocześnie znaczenie wzoru całkowitego oddania się w bezżenności „dla królestwa niebieskiego", czyli poświęconego Bogu dziewictwa (por. Mt 19, 11-12; 2 Kor 11,2). Takie właśnie dziewictwo – na wzór Matki Chrystusowej – „jest źródłem szczególnej duchowej płodności: źródłem macierzyństwa w Duchu Świętym" (por. RM 43).

Kościół rozpoznaje macierzyński wymiar swojego powołania, istotowo związany z jego sakramentalną naturą, gdy „naśladując Matkę swego Pana, mocą Ducha Świętego, zachowuje dziewicze nienaruszoną wiarę, mocną nadzieję i szczerą miłość" (por. KK 64). W ten sposób Maryja, „gdy jest sławiona i czczona, przywołuje wiernych do swego Syna i do Jego ofiary oraz do miłości Ojca" (por. KK 64; RM 28). Nietrudno zrozumieć, że owo „przywoływanie" ma w pierwszym rzędzie oblicze liturgiczne. Chrystus bowiem „zawsze przyłącza do siebie Kościół, swoją Oblubienicę umiłowaną", gdy ta – sprawując liturgię – „wzywa swego Pana i przez Niego oddaje cześć Ojcu wiecznemu" (por. KL 7)[41].

Encyklika „Redemptoris Mater" podkreśla, że Maryja w szczególny sposób „przywołuje" wiernych do Eucharystii (por. RM 44). Jej „nowe" macierzyństwo zrodziło się przecież w głębi tajemnicy paschalnej Odkupiciela świata, z którą

[40] Por. P. Bracha, *Podstawy kultu maryjnego w świetle wypowiedzi Jana Pawła II w encyklice „Redemptoris Mater"*, w: S. C. Napiórkowski (red.), *Jan Paweł II. Matka Odkupiciela...*, s. 296 n.

[41] Por. G. Voss, *O pogłębionej duchowo liturgicznej czci Maryi*, w: W. Beinert (red.), *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne...*, s. 112 n.

„złączyła się matczynym duchem, z miłością godząc się (na to), aby doznała ofiarniczego wyniszczenia żertwa z Niej zrodzona" (por. KK 58; RM 18). Postawę ofiarniczą wyraża już maryjne „fiat", wypowiedziane w chwili anielskiego zwiastowania: „Oto Ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa" (por. RM 13). Identyczne nastawienie prezentuje scena ofiarowania Pana Jezusa w świątyni (por. RM 16). Jednakże w pełnym blasku „ofiarnicza" więź Matki i Syna, proroczo zapowiedziana przez starca Symeona (por. Łk 2,34-35), zajaśniała u stóp Krzyża, gdzie przez wiarę i miłość Maryja „jest doskonale zjednoczona z Chrystusem w Jego wyniszczeniu" (por. RM 18)[42].

Jan Paweł II wyraźnie zaznacza, że wyrastające na podłożu idei „współofiary" duchowe macierzyństwo Bogarodzicy „jest szczególnie widoczne i przeżywane przez lud chrześcijański w Świętej Uczcie – liturgicznym święceniu tajemnicy Odkupienia – w której uobecnia się Chrystus i Jego prawdziwe ciało narodzone z Maryi Dziewicy" (por. RM 44). W kontekście przytoczonej wypowiedzi nie sposób nie zauważyć, jak zasadniczo „uliturgicznienie" maryjnej pobożności koresponduje ze sformułowanym przez II Sobór Watykański pastoralnym postulatem eucharystycznej formacji wiernych, którego najbardziej istotnym składnikiem jest troska o to, by uczestnicy liturgii mszalnej „ofiarując niepokalaną hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim, uczyli się samych siebie składać w ofierze i za pośrednictwem Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie z sobą" (por. KL 48). Nie ulega wątpliwości, że ta głęboka więź pomiędzy pogłębionym liturgicznie nabożeństwem do Matki Bożej i kultem Eucharystii stanowi „conditio sine qua non" owocnego urzeczywistniania macierzyńskiej funkcji Kościoła. Dlatego też „w swej apostolskiej działalności Kościół słusznie ogląda się na Tę, co zrodziła Chrystusa, który po to począł się z Ducha świętego i narodził się z Dziewicy, aby przez Kościół także w sercach wiernych rodził się i wzrastał. Ta zaś Dziewica w życiu swoim stała się przykładem owego macierzyńskiego uczucia, które ożywiać winno wszystkich współpracujących dla odrodzenia ludzi w apostolskim posłannictwie Kościoła" (por. KK 65).

III. Tajemnica Maryi w prywatnej pobożności wiernych

1. II Sobór Watykański, akceptując pierwszorzędne znaczenie liturgii w życiu i posłannictwie Kościoła, zaznacza jednak wyraźnie, że „liturgia nie wyczerpuje całej działalności Kościoła" (por. KL 9), a w konsekwencji i „życie duchowe nie ogranicza się do udziału w samej tylko liturgii" (por. KL 12). Oznacza to również,

[42] Por. P. Kosiak, *Maryja w życiu chrześcijanina*, w: S. C. Napiórkowski (red.), *Jan Paweł II – Matka Odkupiciela...*, s. 236.

że i nabożeństwo do Matki Najświętszej ma prawo egzystować poza ramami liturgicznymi. I w tym wymiarze otwiera się „rozległa przestrzeń, wewnątrz której Błogosławiona Dziewica Maryja w dalszym ciągu «przoduje» Ludowi Bożemu" (por. RM 6). Jan Paweł II w szczególny sposób zwraca uwagę na pobożność maryjną rodzin chrześcijańskich i zakonnych, a także na „przyciągającą i promieniującą moc wielkich sanktuariów, w których nie tylko jednostki czy środowiska miejscowe, ale niekiedy całe narody i kontynenty szukają spotkania z Matką Pana" (por. RM 28). Ponadto, papież – mówiąc o znaczeniu Roku Maryjnego – wprowadza nieznane dotąd bliżej w teologii pojęcie „doświadczenia"[43]. „Zarówno duchowość maryjna, jak i odpowiadająca jej pobożność – czytamy w encyklice – znajdują przebogate źródła w historycznym doświadczeniu osób i wspólnot chrześcijańskich żyjących pośród różnych ludów i narodów na całym globie" (RM 48). W tym kontekście Jan Paweł II przypomina postać św. Ludwika Grignion de Montfort, jako jednego z wielu przedstawicieli wspomnianego doświadczenia, zaznaczając, „że także współcześnie nie brak nowych przejawów tej duchowości i pobożności" (por. RM 48).

Wiadomo, że pozaliturgiczna forma maryjnej pobożności jest najbardziej charakterystycznym rysem religijności ludowej. Zauważając ów fakt nie można zapominać, że chrześcijaństwo od początku było i nadal pozostaje przede wszystkim wiarą prostego ludu. Przeprowadzone ostatnio studia i badania ukazały niebagatelną wagę ludowej pobożności. Stwarza ona bowiem szansę wspólnotowego przeżywania wartości religijnych, uwrażliwia na konkret i potrzeby bliźnich, wciąga integralnie w sacrum, gruntuje tożsamość narodową[44]. Także w magisterialnych wypowiedziach Kościoła znajdujemy stwierdzenia podkreślające, że religijność ludowa posiada duże znaczenie, bo „nosi w sobie jakiś głód Boga, jaki jedynie ludzie prości i ubodzy duchem mogą odczuwać; udziela ludziom mocy do poświęcania się i ofiarności aż do heroizmu, gdy chodzi o wyznawanie wiary; daje wyostrzony zmysł niewymownych przymiotów Boga: ojcostwa, opatrzności, obecności stałej dobroczynnej miłości; rodzi w wewnętrznym człowieku takie sprawności, jakie gdzie indziej rzadko w takim stopniu można spotkać: cierpliwość, świadomość niesienia krzyża w codziennym życiu, wyrzeczenie się, życzliwość dla innych, szacunek" (por. EN 48)[45]. Z drugiej strony jednak Urząd Nauczycielski Kościoła wskazuje na niepokojące braki pobożności ludowej: „Trzeba przyznać,

[43] Por. W. Życiński, *Historyczne doświadczenie osób i wspólnot chrześcijańskich*, w: S. C. Napiórkowski (red.), *Jan Paweł II. Matka Odkupiciela...*, s. 87.

[44] Por. S. C. Napiórkowski, *Teologia wobec kultu maryjnego w Polsce*, „Collectanea Theologica", 54(1984), nr 2, s. 31.

[45] Por. też: *Dyrektorium Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* (17.12.2001 r.), Poznań 2003, nr 61-64.

że ludowa religijność zamyka się w pewnych ciasnych granicach. Nierzadko jest ona podatna na wpływ wielu fałszywych form religijności i zbliża się nawet do zabobonu; często polega na najniższym poziomie kultu religijnego, który nie prowadzi do należytego aktu wiary; może też skłaniać do tworzenia sekt i stronnictw, co zagraża samej wspólnocie Kościoła" (EN 48)[46]. Uwzględniając powyższy stan rzeczy, Paweł VI w adhortacji „Marialis cultus" za II Soborem Watykańskim przypomniał, że w pozaliturgicznej czci oddawanej Matce Chrystusa nie wolno wykraczać poza ustalone autorytetem Kościoła granice, a zwłaszcza wystrzegać się niewłaściwych sposobów jej wyrażania (por. MC 38)[47].

Jan Paweł II, nie wchodząc w szczegóły tej problematyki, stara się nade wszystko naświetlić kwestię maryjnego pośrednictwa, jako że prywatne nabożeństwo do Matki Najświętszej jest z reguły nastawione na modlitwę wstawienniczą „we wszystkich przeciwnościach i potrzebach" (por. RM 44). Aby właściwie odczytać papieskie nauczanie w tym przedmiocie, warto sięgnąć do historii tego zagadnienia, przynajmniej najnowszej, związanej z II Soborem Watykańskim. Na początku ubiegłego stulecia zaczął dojrzewać projekt zdefiniowania powszechnego pośrednictwa Maryi w ekonomii łaski. Oficjalnie taki projekt wysunął w 1921 roku belgijski kardynał J. Mercier. Jego propozycja jednak nie uzyskała wystarczającej akceptacji. Sądzono, że oczekiwania zwolenników zdefiniowania pośrednictwa Maryi jako prawdy wiary zrealizuje Vaticanum II. Sobór jednak nie podjął tej kwestii. Zamieścił wprawdzie w konstytucji „Lumen gentium" tytuł Pośredniczki, ale w kontekście innych tytułów, z wyraźnym podkreśleniem, że wszystkie te tytuły „niczego nie ujmują ani nie przydają godności i skuteczności działania Chrystusa, jedynego Pośrednika" (por. KK 62). Wypada ponadto dodać, że tekst soborowego magisterium mówi o używaniu tytułu Pośredniczki, jak i pozostałych, „w Kościele", a nie „przez Kościół". Jeszcze istotniejsze znaczenie ma uprzytomnienie faktu, że jedyne pośrednictwo Chrystusa „nie wyklucza, lecz wzbudza u stworzeń rozmaite współdziałanie" (por. KK 62). Można by zatem przyjąć, że II Sobór Watykański opowiada się za modelem pośrednictwa Maryi „w Chrystusie", w odróżnieniu od dominującego w pozaliturgicznym kulcie modelu pośrednictwa „do Chrystusa". Nie zostało to jednak wyraźnie powiedziane. Uczynił to dopiero Jan Paweł II w encyklice „Redemptoris Mater"[48].

Zasadniczy wykład na ten temat papieski dokument prezentuje w trzeciej części zatytułowanej wprost: „Pośrednictwo macierzyńskie". Papież – przypomniawszy naukę św. Pawła o jedynym Pośredniku, Jezusie Chrystusie (por. 1 Tm

[46] Tamże, nr 65-66.

[47] Tamże, nr 183-207.

[48] Por. S. C. Napiórkowski, *Pośredniczka w Chrystusie*, w: tenże (red.), *Jan Paweł II. Matka Odkupiciela...*, s. 210 n.

2,5-6), a także naukę Vaticanum II, że „macierzyńska rola Maryi w stosunku do ludzi żadną miarą nie przyćmiewa i nie umniejsza tego jedynego pośrednictwa Chrystusowego, lecz ukazuje jego moc" (por. KK 60) – stwierdza, że pośrednictwo Maryi to „pośrednictwo w Chrystusie" (por. RM 38). Stąd też podobnie jak pośrednictwo innych istot stworzonych jest ono pośrednictwem przez uczestnictwo. „Nauczanie Soboru Watykańskiego II – przypomina Jan Paweł II – ukazuje prawdę o pośrednictwie Maryi jako uczestnictwo w tym jedynym źródle, którym jest pośrednictwo samego Chrystusa. Czytamy bowiem: «Kościół nie waha się jawnie wyznawać taką podporządkowaną rolę Maryi, ciągle jej doświadcza i zaleca ją sercu wiernych, aby oni wsparci tą macierzyńską opieką, jeszcze silniej przylgnęli do Pośrednika i Zbawiciela». (...) Będąc na mocy Bożego wybrania Matką Syna współistotnego Ojcu i «szlachetną towarzyszką» w dziele Odkupienia, Maryja «stała się nam matką w porządku łaski». Jej pośrednictwo stanowi realny wymiar tej obecności w zbawczej tajemnicy Chrystusa i Kościoła" (RM 38).

Na szczególną uwagę w nauczaniu Jana Pawła II zasługuje fakt macierzyńskiej interpretacji maryjnego pośrednictwa. „Istotnie – stwierdza Ojciec Święty – pośrednictwo Maryi wiąże się ściśle z Jej macierzyństwem, posiada specyficznie macierzyński charakter, który je wyróżnia od pośrednictwa innych istot stworzonych" (RM 38). Nieco dalej zaś czytamy: „Macierzyństwo Jej pozostaje w Kościele jako pośrednictwo macierzyńskie: wstawiając się za wszystkimi swoimi dziećmi, Matka współdziałała w zbawczym dziele Syna, Odkupiciela świata" (RM 40). Maryja, wzięta do nieba, nie zaprzestaje swej zbawczej służby, w której wyraża się macierzyńskie pośrednictwo „aż do wiekuistego dopełnienia się zbawienia wszystkich wybranych" (por. KK 62). To macierzyńskie pośrednictwo ma cechę powszechności. „Taki uniwersalny wymiar – pisze Jan Paweł II – zyskało macierzyńskie pośrednictwo Służebnicy Pańskiej wraz z odkupieńczą śmiercią Jej Syna, ponieważ dzieło odkupienia ogarnia wszystkich ludzi. (...) Współdziałanie Maryi w swoim «podporządkowanym» charakterze uczestniczy w powszechności pośrednictwa Odkupiciela – jedynego pośrednika" (RM 40)[49].

Doniosłe znaczenie ma zaakcentowanie w encyklice „Redemptoris Mater" wstawienniczego charakteru maryjnego pośrednictwa. Tendencje zmierzające do dogmatyzacji pośrednictwa Maryi wiązały je na pierwszym miejscu z łaską. Jan Paweł II tylko raz wspomina o maryjnym pośrednictwie w kontekście łaski, ukazując Bogarodzicę wypraszającą na końcu czasów łaskawość u „Syna Sędziego". Maryja – stwierdza papież – ma zadanie „Matki pośredniczki łaski w (...) ostatecznym przyjściu (Chrystusa), kiedy będą ożywieni wszyscy, którzy należą

[49] Por. W. Łaszewski, *Pośrednictwo szczególne i wyjątkowe*, w: S. C. Napiórkowski (red.), *Jan Paweł II. Matka Odkupiciela...*, s. 109 n.

do Chrystusa, kiedy «jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć» (1 Kor 15,26)" (por. RM 41). Na innych miejscach Ojciec Święty mówi zawsze o wstawienniczym charakterze pośrednictwa Matki Jezusa. Bardzo wyraźnie zaznacza się to już w papieskiej interpretacji wydarzenia w Kanie Galilejskiej, gdzie zostało ukazane „nowe macierzyństwo wedle Ducha", ujawnione w postaci troski Maryi o ludzi, w wychodzeniu im naprzeciw w szerokiej skali ich potrzeb i niedostatków. „Owo wychodzenie naprzeciw potrzebom człowieka – zauważa Jan Paweł II – oznacza równocześnie wprowadzenie ich w zasięg mesjańskiej misji i zbawczej mocy Chrystusa. Jest to więc pośrednictwo: Maryja staje pomiędzy swym Synem a ludźmi w sytuacji ich braków, niedostatków i cierpień. Staje «pomiędzy», czyli pośredniczy, nie jako obca, lecz ze stanowiska Matki, świadoma, że jako Matka może – lub nawet więcej: «ma prawo» – powiedzieć Synowi o potrzebach ludzi. Jej pośrednictwo ma więc charakter wstawienniczy: Maryja «wstawia się» za ludźmi" (RM 21). Papież podkreśla, że wstawiennicze pośrednictwo Maryi, które po raz pierwszy zaznaczyło się podczas godów weselnych w Kanie, trwa nadal w dziejach Kościoła i świata (por. RM 40). Maryja zatem w swej pośredniczącej posłudze stoi nie tyle po stronie łaskawego, miłosiernego Boga, co po stronie potrzebujących Bożej łaski i Bożego zmiłowania ludzi.

W końcu należy podkreślić, że encyklika „Redemptoris Mater" otwiera również drogę do pneumahagijnej interpretacji pośrednictwa Maryi. „Ten zbawczy wpływ (Maryi) – uczy Jan Paweł II – jest podtrzymywany przez Ducha Świętego, który jak zacienił Dziewicę Maryję, dając początek Jej Boskiemu macierzyństwu, tak nadal Jej towarzyszy w trosce o braci Jej Boskiego Syna" (RM 38). Ukazanie Ducha Świętego u podstaw macierzyńskiego pośrednictwa Maryi ma doniosłe znaczenie dla duszpasterstwa. Wskazuje bowiem potrzebę swego rodzaju „uduchowienia" pobożności maryjnej wiernych, by coraz pełniej i głębiej uświadamiali sobie uświęcającą rolę Ducha Świętego nie tylko w życiu Matki Bożej, ale i w swoim[50]. Nie inaczej należy interpretować całość powyższych rozważań, skoncentrowanych – zgodnie z zawartością encykliki „Redemptoris Mater" – na macierzyńskim i wstawienniczym charakterze pośrednictwa maryjnego. Pozwala to bowiem raz jeszcze zrozumieć, jak bardzo istotnie czynna obecność Maryi w misterium Kościoła jest powiązana z Jej obecnością wzorczą. Nie ma potrzeby dowodzić, jak podstawowe znaczenie ma tego typu refleksja dla ukształtowania prawidłowego oblicza prywatnej pobożności wiernych. Biorąc pod uwagę szczególne i wyjątkowe pośrednictwo macierzyńskie Maryi, trzeba nadal na różne sposoby – głównie w zastosowaniu do młodego pokolenia – rozbudzać

[50] Por. S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, w: S. C. Napiórkowski (red.), *Jan Paweł II. Matka Odkupiciela...*, s. 218.

ducha odwoływania się do troskliwej miłości Bogarodzicy. Z drugiej strony jednak trzeba uczynić wszystko, ażeby w całym posoborowym procesie budzenia, ożywiania i pogłębiania wszystkich chrześcijańskich powołań w społeczności Ludu Bożego rozwijała się świadomość i poczucie owego duchowego macierzyństwa, którego Maryja jest pierwowzorem dla całego Kościoła i każdego człowieka w Kościele Soborowa konstytucja „Lumen gentium" w tym kontekście mówi o „macierzyńskim uczuciu", nawiązując do św. Pawła apostoła – wiadomo jednak co to „uczucie" oznacza i jakie musi mieć pokrycie. Postawa odpowiedzialności za wszelkie prawdziwe dobro doczesne i nadprzyrodzone, a wraz z nią gotowość świadczenia, dawania, służby – to wszystko wnosi Maryja jako pierwowzór Kościoła – Ludu Bożego w jego pielgrzymowaniu poprzez tę ziemię. Jeśli jednak ów dar ma zainspirować prywatną pobożność wiernych, jest potrzebna odpowiednio ukierunkowana formacja pastoralna, oparta o zasygnalizowany już wcześniej prymat liturgii i słowa Bożego.

2. Jan Paweł II wyraźnie zaznacza, że rozważania zawarte w encyklice „Redemptoris Mater" mają na celu ponowne i pogłębione odczytanie tego, co II Sobór Watykański powiedział o Bogarodzicy obecnej w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Podkreśla jednak przy tym z naciskiem, że w odczytaniu soborowego magisterium maryjnego chodzi „nie tylko o samą naukę wiary, ale także o życie z wiary", a więc o autentyczną „duchowość maryjną" (por. RM 48). Tym bardziej, że misją Kościoła nie jest jedynie przypominanie tego, co w jego dotychczasowych dziejach świadczy o szczególnej, macierzyńskiej współpracy Bogarodzicy z dziełem zbawienia w Chrystusie, ale również przygotowanie na przyszłość dróg tej zbawczej współpracy, zwłaszcza w perspektywie kończącego się drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa (por. RM 49). Nic zaś bardziej nie mogłoby się temu przysłużyć, jak zaszczepienie wiernym zrozumienia sensu i wagi „wzorczej obecności" Maryi w misterium Kościoła. Na tej drodze bowiem wyznawcy Chrystusa mobilizują się do naśladowania Matki Bożej, by zachować „nienaruszoną wiarę, mocną nadzieję i szczerą miłość" (por. RM 44). Taka gotowość zaś przyczynia się do niewątpliwego i nader potrzebnego pogłębienia pozaliturgicznego nabożeństwa wiernych do Matki Najświętszej. W dotychczasowej analizie zostały zarysowane, przedstawione na kartach encykliki „Redemptoris Mater", perspektywy oparcia prywatnej pobożności maryjnej na fundamencie prawdy o macierzyństwie Maryi, które „trwa stale w Kościele jako wstawiennicze pośrednictwo" (por. RM 40). Wnikliwa lektura papieskiego dokumentu pozwala jednak odkryć jeszcze inne aspekty tej prawdy, których kwintesencją jest idea zawierzenia. Wydaje się, że nade wszystko w tej idei dostrzega papież szansę ukształtowania w wiernych autentycznej pobożności maryjnej. Pojęcie „zawierzenia" nie występuje ani w Biblii, ani w dokumentach kościelnego magisterium

aż do Jana Pawła II. Po raz pierwszy spotykamy je w końcowej części encykliki „Redemptor hominis", gdzie jednak nie zostało bliżej wyjaśnione (por. RH 22). Papież uczynił to dopiero w encyklice „Redemptoris Mater", omawiając kwestię macierzyńskiego pośrednictwa Maryi. W związku z tym warto dokładniej prześledzić tok papieskiego rozumowania.

Jan Paweł II na wstępie przypomina, że misją Kościoła jest rodzenie do nowego nieśmiertelnego życia, czyli macierzyństwo w Duchu Świętym. To macierzyństwo urzeczywistnia się nie tylko „wedle wzoru i prawzoru Bogarodzicy", ale i przy Jej „współdziałaniu" (por. RM 44). „Kościół – stwierdza papież – obficie czerpie z tego «współdziałania» Maryi, czyli z Jej macierzyńskiego pośrednictwa, które jest właściwe Maryi, jako że już na ziemi współdziałała w zrodzeniu i wychowaniu synów i córek Kościoła, zawsze jako Matka tego Syna, «którego Bóg ustanowił Pierworodnym między wielu braćmi»" (RM 44; por. KK 63). W tym kontekście Jan Paweł II przywołuje raz jeszcze słowa wypowiedziane przez Chrystusa do Matki stojącej pod Krzyżem: „Niewiasto, oto syn Twój" oraz do ucznia: „Oto Matka twoja" (J 19,26-27), przypominając, iż te słowa stanowią proklamację nowego macierzyństwa Matki Odkupiciela (por. RM 44). Niewątpliwie to nowe macierzyństwo „w porządku łaski" zachowuje analogię tego, co charakteryzuje związek matki z dzieckiem „w porządku natury". Z drugiej strony jednak w tym macierzyństwie wyraża się w pełni to, co stanowi o maryjnym wymiarze życia uczniów Chrystusowych. „To macierzyństwo Maryi, jakie staje się udziałem człowieka – podkreśla Jan Paweł II – jest darem: najbardziej osobistym darem samego Chrystusa dla każdego człowieka. O ile Odkupiciel powierza Maryję Janowi, o tyle równocześnie Jana zawierza Maryi. U stóp Krzyża ma początek to szczególne zawierzenie człowieka Bogarodzicy, które w ciągu dziejów Kościoła na różne sposoby bywało podejmowane i wyrażane" (RM 45). Dokonawszy subtelnego rozróżnienia pomiędzy „powierzeniem" Maryi Janowi, a „zawierzeniem" człowieka Bogarodzicy, Ojciec Święty wyjaśnia, co rozumie przez to drugie określenie. „Zawierzenie – czytamy w encyklice – jest odpowiedzią na miłość osoby, w szczególności zaś na miłość matki. Maryjny wymiar życia ucznia Chrystusowego wypowiada się w sposób szczególny poprzez takie właśnie synowskie zawierzenie względem Bogarodzicy, które ma swój początek w testamencie Odkupiciela na Golgocie. Zawierzając się po synowsku Maryi, chrześcijanin – podobnie jak apostoł Jan – «przyjmuje» Matkę Chrystusa i wprowadza Ją w to wszystko, co stanowi jego własne życie wewnętrzne, poniekąd jego ludzkie i chrześcijańskie «ja»: «wziął Ją do siebie». Stara się on w ten sposób wejść w zbawczy zasięg tej «macierzyńskiej miłości», poprzez którą Matka Odkupiciela «opiekuje się braćmi swego Syna» i «współdziała w ich rodzeniu i wychowaniu» wedle tej miary daru, jaka każdemu jest właściwa z mocy Ducha Chrystusowego. Tak też realizuje się

owo macierzyństwo wedle Ducha, jakie stało się udziałem Maryi pod Krzyżem i w Wieczerniku" (RM 45)[51].

Wypada zaznaczyć, że Jan Paweł II jest nie tylko nauczycielem prawdy o zawierzeniu Maryi, ale i jej świadkiem. Cała posługa pasterska Karola Wojtyły dokonywała się pod hasłem zawierzenia Maryi: „Totus Tuus". W toku pierwszej pielgrzymki do Polski Jan Paweł II wyznał na Jasnej Górze: „Jestem człowiekiem zawierzenia. Nauczyłem się nim być tutaj"[52]. Konsekwencją takiej postawy były akty zawierzenia Matce Najświętszej tych, wobec których papież pełnił swoją pasterską posługę[53]. Tę potrzebę szczególnego zawierzenia Maryi Ludu Bożego Jan Paweł II podkreślał już wcześniej zanim podjął papieskie posługiwanie. Np. dokonując w 1972 roku głębokiej refleksji nad sprawą realizacji Vaticanum II, w pokornym i ufnym zawierzeniu Bogarodzicy dostrzegał „jakby glebę, na której może stopniowo owocować wzbogacenie wiary"[54]. Do tej myśli powrócił na zakończenie rekolekcji głoszonych w Watykanie w roku 1976, podkreślając, że potrzeba zawierzenia Maryi „płynie z integralnej logiki wiary, z odczytania do końca całej Bożej Ekonomii i zrozumienia jej tajemniczych praw i procesów"[55]. Wszystko to dowodzi, że idea „zawierzenia" przedstawiona w encyklice „Redemptoris Mater" stanowi dojrzały owoc głębokiego namysłu i osobistego doświadczenia religijnego.

Zaproponowana przez Jana Pawła II forma maryjnej pobożności ma duże znaczenie pastoralne. Wierni bowiem, zawierzając „po synowsku Maryi", wprowadzają Ją w to wszystko, co stanowi ich wewnętrzne życie (por. RM 45). Dzięki temu uzyskują nad wyraz solidne „oparcie dla swojej wiary" (por. RM 27) i przykład wielkodusznego podążania za Chrystusem. „Pielgrzymowanie przez wiarę – czytamy w «Redemptoris Mater» – nie jest już więcej udziałem Bogarodzicy: doznając u boku Syna uwielbienia w niebie, Maryja przekroczyła już próg pomiędzy wiarą a widzeniem «twarzą w twarz» (1 Kor 13,12). Równocześnie jednak, w tym eschatologicznym spełnieniu, Maryja nie przestaje być «Gwiazdą przewodnią» (Maris Stella) dla wszystkich, którzy jeszcze pielgrzy-

[51] Por. na ten temat: A. Tronina, *Idea zawierzenia w Piśmie świętym*, w: Z. S. Jabłoński (red.), *Zawierzenie Maryi ku przyszłości*, Jasna Góra-Częstochowa 1994, s. 39-48; T. D. Łukaszuk, *Teologiczny sens oddania i zawierzenia Najświętszej Maryi Pannie*, tamże, s. 57-64.

[52] „Macierzyńska obecność Maryi w życiu Kościoła i Ojczyzny". Homilia podczas Mszy św. na Jasnej Górze (4.06.1979 r.); tłumaczenie polskie: *Nauczanie papieskie*, t. 2, 1(1979), Poznań 1990, s. 619.

[53] Por. T. Siudy, *Jan Paweł II – świadek i nauczyciel zawierzenia Maryi*, w: Z. S. Jabłoński (red.), *Zawierzenie Maryi ku przyszłości...*, s. 65.

[54] Por. *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 360.

[55] Por. *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie*, Paris 1980, s. 188.

mują poprzez wiarę" (RM 6). Ma to nie tylko wartość psychologiczną, wartość przykładu. „Synowskie zawierzenie" bowiem wyzwala szczególne macierzyńskie pośrednictwo Maryi, nadając mu pełną owocność. Uzyskane tą drogą „wsparcie" nie uwalnia tego, który zawierza, od obowiązków chrześcijańskich. Wręcz przeciwnie, uzdalnia go do jeszcze pełniejszego ich podjęcia i lepszego wypełniania[56]. W konsekwencji praktyka zawierzenia nie oddala od Chrystusa, ale do Niego bardziej skutecznie i mobilizująco prowadzi. Jan Paweł II wyraża to w następującym wywodzie: „Ów stosunek synowski – to zawierzenie syna matce – nie tylko ma swój początek w Chrystusie, ale także do Niego ostatecznie jest skierowane. Można powiedzieć, że Maryja stale powtarza wszystkim te same słowa, jakie wypowiedziała w Kanie Galilejskiej: «Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie». On bowiem – Chrystus – jest jedynym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi; On jest «drogą, prawdą i życiem» (J 14,6), Jego – Przedwiecznego Syna – Ojciec dał światu, aby człowiek «nie zginął, ale miał życie wieczne» (J 3,16). Dziewica z Nazaretu stała się pierwszym «świadkiem» tej zbawczej miłości Ojca, i pragnie też zawsze i wszędzie pozostawać jej pokorną służebnicą. W stosunku do każdego chrześcijanina, do każdego człowieka, Maryja jest Tą, która pierwsza «uwierzyła» – i tą właśnie wiarą Oblubienicy i Matki pragnie oddziaływać na wszystkich, którzy Jej po synowsku się zawierzają. Im bardziej zaś trwają w tym zawierzeniu i postępują w nim, tym bardziej Maryja przybliża ich do niewypowiedzianych «bogactw Chrystusowych» (por. Ef 3,8). Tym bardziej też rozpoznają w całej pełni godność człowieka i ostateczny sens jego powołania: «Chrystus bowiem w pełni objawia człowieka samemu człowiekowi»" (RM 46).

Końcowy fragment przytoczonego cytatu podkreślający związek maryjnego zawierzenia z rozpoznaniem godności i powołania człowieka, inspiruje papieża do podjęcia kwestii dowartościowania kobiety w życiu Kościoła i społeczeństwa. Nie trudno dostrzec, jak ważne to zagadnienie, zwłaszcza w sytuacji różnorakich form dyskryminacji i pogwałcenia godności kobiety w szeroko pojętym życiu społecznym z jednej, i niedostatecznej promocji kobiet w życiu i działalności współczesnego Kościoła z drugiej strony (por. ChL 49). Nie powołane wprawdzie do apostolskiej posługi właściwej Dwunastu, a ściślej do urzędowego apostolatu, kobiety od początku towarzyszyły Jezusowi i Jego uczniom w ich posługiwaniu (por. Łk 8,2-3), stały u stóp krzyża (por. Łk 23,49), uczestniczyły w pogrzebie Jezusa (por. Łk 23,55). One też o świcie w dniu Paschy otrzymały i przekazały wieść o zmartwychwstaniu (por. Łk 24,1-10), a w Wieczerniku modliły się wraz z Apostołami w oczekiwaniu na zesłanie Ducha Świętego (por. Dz 1,14). Koś-

[56] Por. A. Wojtczak, *Duszpasterskie implikacje nauki encykliki „Redemptoris Mater" o pośrednictwie Maryi*, „Homo Dei", 44(1995), nr 4, s. 65.

ciół pierwotny, wierny tej ewangelicznej tradycji, miał odwagę oderwać się od schematów współczesnej sobie kultury, włączając świat kobiecy do dzieła ewangelizacji. Podobnie w dalszych dziejach Kościoła kobiety – na różny wprawdzie i bardziej lub mniej widoczny sposób – odgrywały istotną rolę i spełniały zadania o doniosłym dlań znaczeniu. „Trzeba – uczy Jan Paweł II – żeby ta historia była nieustannie kontynuowana, więcej, by rozszerzała się i przybierała na sile wraz z coraz głębszą i powszechną świadomością osobowej godności kobiety i jej powołania, a także wobec naglącej potrzeby «nowej ewangelizacji» i «humanizacji» stosunków społecznych" (ChL 49).

Encyklika „Redemptoris Mater" poprzez ideę zawierzenia nad wyraz owocnie włącza się w realizację sformułowanego powyżej postulatu. Papież dostrzega bowiem w tym „maryjnym wymiarze życia chrześcijańskiego" szczególne odniesienie do kobiety i jej pozycji społecznej. Nie da się przecież zaprzeczyć, że kobiecość „stanowi szczególną więź z Matką Odkupiciela" (por. RM 46). Ta więź – podkreśla Ojciec Święty – wyraża się najdobitniej i najwymowniej w tym, że Bóg w zbawczym wydarzeniu Wcielenia Syna Bożego „zawierzył się wolnej i czynnej posłudze niewiasty" (por. RM 46). Dzięki temu kobieta, spoglądając na Maryję, może w Niej odkryć sekret właściwego przeżywania swej kobiecości i prawdziwego realizowania swego kobiecego powołania. Obszerniejszą analizę istotnego związku zachodzącego między „maryjnym zawierzeniem" a autentyczną promocją kobiety w życiu Kościoła i społeczeństwa Jan Paweł II przedstawił w odrębnym dokumencie, a mianowicie w liście apostolskim „Mulieris dignitatem", opublikowanym 15 sierpnia 1988 roku, w którym m.in. czytamy: „Moralna siła kobiety, jej duchowa moc, wiąże się ze świadomością, że Bóg w jakiś szczególny sposób zawierza jej człowieka. Oczywiście, Bóg zawierza każdego człowieka wszystkim ludziom i każdemu z osobna. Jednakże to zawierzenie odnosi się w sposób szczególny do kobiety – właśnie ze względu na kobiecość i w sposób szczególny stanowi też o jej powołaniu" (MD 30). To właśnie ten rodzaj „królewskiego kapłaństwa", właściwego kobiecie, konstytuuje jej „szczególną więź z Matką Odkupiciela" (por. RM 46). Dlatego też „w świetle Maryi" cały Kościół powinien dostrzegać „w kobiecie odblaski piękna, które odzwierciedla najwznioślejsze uczucia, do jakich zdolne jest serce ludzkie: całkowitą ofiarę miłości, moc, która potrafi znieść największe cierpienia, bezgraniczną wierność, niestrudzoną aktywność, umiejętność łączenia wnikliwej intuicji ze słowem pociechy i zachęty" (por. RM 46).

Zakończenie

Teologia w chrześcijańskim rozumieniu niewątpliwie musi wsłuchiwać się w pierwotne orędzie wiary, w apostolski kerygmat. W ten sposób jest ona nauką o wierze. Ponieważ zaś ta nauka potrzebuje nie tylko zrozumienia, ale i urzeczywistnienia, teologia musi ponadto to, co zasłyszane i zrozumiane prezentować w aspekcie praktycznym. Oznacza to, że teologiczna refleksja nie wyczerpuje się w egzegezie, historii i systematyce, lecz ze swej najgłębszej istoty zmierza ku duszpasterstwu. Ponieważ mariologia stanowi część składową teologii, należy to wszystko odnieść także do niej. Gdy więc mówi się o Maryi biblijnie, historycznie i dogmatycznie, to trzeba też mówić o Niej „praktycznie", w zastosowaniu do powierzonej Kościołowi misji ewangelizacyjnej.

Taki – pastoralny – punkt widzenia na „tajemnicę Maryi" prezentuje niniejsze opracowanie, którego celem było sformułowanie duszpasterskich wniosków wypływających z encykliki Jana Pawła II „Redemptoris Mater" o Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła. Te wnioski – odpowiednio do trójczłonowej struktury duszpasterstwa – zostały odniesione najpierw do przepowiadania „tajemnicy Maryi", następnie do liturgicznej celebracji tej tajemnicy, a w końcu do jej przeżywania w prywatnej pobożności wiernych. W pierwszym wypadku została podkreślona z jednej strony waga chrystologicznego kontekstu maryjnego przepowiadania, jako że „tajemnica Maryi" wyjaśnia się „dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego" (por. RM 4), z drugiej zaś – pastoralna szansa wdrażania wiernych na przykładzie Maryi do autentycznego – egzystencjalnego – słuchania słowa Bożego, gdyż Ona jak nikt inny temu słowu „uwierzyła", „zachowywała je" i „rozważała w sercu" (por. RM 20). W wymiarze duszpasterstwa liturgicznego została zasygnalizowana potrzeba wkomponowania – i to w priorytetowym sensie – nabożeństwa do Matki Najświętszej w ramy obchodzonych w dorocznym cyklu liturgicznym misteriów zbawczych, z którymi Maryja jest związana „nierozerwalnym węzłem" (por. KL 103). „Uliturgicznienie" kultu maryjnego pozwala pogodzić dwa jego oblicza: model chrystotypiczny i model eklezjotypiczny, co o tyle jest ważne, że „zgodnie z odwiecznym planem Opatrzności macierzyństwo Boże Maryi ma udzielić się Kościołowi" (por. RM 24). To z kolei otwiera oczy na pastoralną wymowę sformułowanego przez papieża na kartach encykliki „Redemptoris Mater" postulatu komplementarnego traktowania dwóch zasad mariologicznych, nierzadko rozpatrywanych alternatywnie, a mianowicie zasady: „Per Mariam ad Christum" i zasady: „Per Christo ad Mariam". Celebrując zbawcze misteria, trzeba po prostu uczyć się patrzeć zarówno „na Maryję poprzez Jezusa", jak i „na Jezusa poprzez Maryję" (por. RM 26). Doktrynalne bogactwo encykliki „Redemptoris Mater" przyczynia się w końcu do pogłębienia prywatnej pobożności wiernych.

Tę możliwość stwarza z jednej strony zdecydowane przesunięcie akcentu z idei pośrednictwa Maryi „ad Christum" na koncepcję pośrednictwa „in Christo" (por. RM 38) i „in Spiritu Sancto" (por. RM 43-45), a z drugiej – magisterialne poparcie maryjnej pobożności wyrażającej się w „zawierzeniu" (por. RM 45).

Całość przedstawionych rozważań pokazuje niepodważalną wartość pastoralną kultu maryjnego. Pełna owocność praktykowanego przez wiernych nabożeństwa do Matki Chrystusa i Matki Kościoła jest jednak wielorako uwarunkowana. Najistotniejsze znaczenie ma w tym wypadku adekwatne przeniesienie teologicznie uzasadnionej i zabezpieczonej pobożności maryjnej na teren bezpośredniego duszpasterstwa. Wydaje się, że to przeniesienie napotyka na dwie zasadnicze trudności. Pierwszą trudność można by nazwać obiektywną. Wyraża się ona w ogólnych niedostatkach religijnej formacji wiernych. To właśnie w owych niedostatkach mają swoje źródło różne dewiacje, jak i daleko posunięta rezerwa wobec kultu maryjnego. Jedyną metodą pastoralnej terapii w tym względzie wydaje się być pogłębiona teologicznie i całościowa wizja duszpasterstwa, która swój podstawowy wyraz powinna znaleźć w parafialnym duszpasterstwie zwyczajnym. To właśnie w tych ramach jest – jak pamiętamy – miejsce na ukazanie Maryi jako pierwowzoru chrześcijańskiej egzystencji. Druga trudność ma charakter subiektywny. Przełamanie jej wymaga, by chrześcijanin obdarowany jak Maryja „zwiastowaniem Bożym" poczuł się duchowo i teologicznie związany „tajemnicą maryjną". Trudno sobie wyobrazić, by mogło do tego dojść bez osobistego świadectwa duszpasterza. Świadectwo to zaś w bardzo istotnej mierze zależy od pastoralnej recepcji treści encykliki „Redemptoris Mater", w czym analiza przedstawiona w tym opracowaniu mogłaby dopomóc.

Ks. Stanisław MYCEK

Studia Gnesnensia
Tom XX (2006) 195–202

ZRELATYWIZOWANE CHRZEŚCIJAŃSTWO. KILKA WPROWADZAJĄCYCH UWAG NA TEMAT TEOLOGII RELIGIJNEGO PLURALIZMU

1. Problem

Być może każdy z nas zadaje, bądź też zadawał sobie pytanie, w jaki sposób powinienem poruszać się w *wielości*, która go przenika i otacza. Tego rodzaju pytanie uświadamia nam, że istniejemy w *różnorodności*.

Wielcy mistrzowie życia wewnętrznego zachęcali do odkrycia własnego serca, spojrzenia w jego głębię, która nie tylko może zachwycać, lecz także czasami onieśmiela, bądź przeraża. Tego rodzaju bogactwo różnorodności może być nazwane *wewnętrzną wielością* w postaci myśli, wyobrażeń, emocjonalnych odczuć.

Wewnętrzna wielość odsyła, a zarazem wyjaśnia obecność innej wielości, *zewnętrznej różnorodności*, która spotyka nas w codziennym, praktycznym życiu. Chodzi przecież o podstawowe doświadczenie bycia człowiekiem wśród innych ludzi. Innych, to znaczy różnych, inaczej myślących, inaczej patrzących na pewne sprawy, zagadnienia z innego punktu widzenia.

Poniekąd pierwszą *szkołą* takiej zewnętrznej i wewnętrznej różnorodności i wielości jest rodzina, w której spotykają się odmienne opinie i decyzje. Tym nie mniej rodzina nie niszczy sama siebie, kiedy odkrywa inność i niepowtarzalność tworzących jej osób. Co więcej, osoby realizujące się w rodzinie odkrywają, że jedynie prawdziwa miłość jest w stanie zapewnić im wewnętrzny pokój.

W temacie pokojowego współistnienia różnego rodzaju spojrzeń na rzeczywistość wyłania się problem natury *religijnej*, mianowicie: jaką rolę odgrywa chrześcijańska wiara w tworzeniu jedności wobec istniejącej wielości wierzeń?

Czy posiada ona swoją niepowtarzalną siłę, która oświeca i porządkuje, czy też jest jedynie pewnego rodzaju dodatkiem do praktycznej rzeczywistości, która rządzi się innymi prawami?

Jak wreszcie pogodzić wezwanie Chrystusa, że jedynie On sam jest drogą, prawdą i życiem prowadzącym do domu Ojca (por. J 14, 6), z istnieniem innych religii, które Go nie znają, bądź też odrzucają?

2. Pytające zdezorientowanie

Nie brakuje dzisiaj odpowiedzi, które odwołują się do terminu *globalizacja* oraz *pluralizm*.

Szeroko pojęta współczesna kultura, tzn. środowisko, które otacza człowieka i które od jego aktywności zależy, dość często używa opisowego pojęcia *globalizacja*, czyli uwalniania w sobie umiejętności odkrywania innych, żyjących poza *własnym podwórkiem,* odkrywania ich inności i oryginalności, na przykład dla Europejczyka jest to odkrywanie kultury Dalekiego Wschodu, kultury afrykańskiej, bądź też południowoamerykańskiej[1].

Tym samym drugie pojęcie, jakim jest *pluralizm*, daje do zrozumienia, że wokół nas zaczynają żyć inni ludzie, którzy z różnego rodzaju powodów opuścili własne kraje i pragną realizować własne szczęcie razem z nami, na przykład obecność Azjatów w Europie czy też Afrykańczyków.

Do tej pory Ameryka była uważana za *tygiel* różnorodności, dzisiaj ten temat dotyka coraz wyraźniej kraje zachodniej i środkowej Europy, tak więc również i Polski. Nie chodzi jednak jedynie o szeroko pojętą kulturową rzeczywistość w postaci tradycji, zwyczajów, modeli zachowań czy też przyzwyczajeń. Europa, zwłaszcza wspólna Europa – wspólnota europejska, postawiona jest wobec pytania o własną religijną tożsamość.

Chrześcijaństwo współtworzyło dzieje całych narodów. Wiara w Chrystusa nadawała sens całym pokoleniom, zwłaszcza w trudnych momentach dziejowych. Dzisiaj jednak, wobec obecności innych wierzeń, zaczynają pojawiać się głosy, które pragną zminimalizować ważność osoby i dzieła Chrystusa, tym samym ważność chrześcijańskiego sposobu myślenia i działania. Tego rodzaju intelektualne zabiegi proponują przedstawiciele tzw. teologii pluralizmu religijnego, bardzo mocno obecnej w krajach zachodniej i północnej Europy, jak również w Stanach Zjednoczonych. W Polsce temat ten nie jest jeszcze szeroko rozpowszechniony, jednakże uważne spojrzenie na religijną sytuację, zwłaszcza w dużych miastach, pozwoli na sformułowanie intuicyjnych ostrzeżeń.

Aby skonkretyzować niektóre intuicje, nie tylko duszpasterzy, lecz również zdrowo myślących i autentycznie wierzących chrześcijan, warto zapoznać się pokrótce z teoretycznymi propozycjami tzw. *teologii pluralizmu religijnego*, by nie tylko zdemaskować jej pozorność, lecz również jej katastrofalne skutki w życiu praktycznym[2].

---

[1] Zob. także: A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny,* Ethos 33-34 (1996), s. 79-100; S. Mycek, *Kryzys kultury – kryzysem człowieka,* Communio PL 6 (2003), s. 133-149.

[2] Do głównych teoretyków teologii pluralizmu religijnego należą: J. Hick, *Wurde Gott Mensch?*, Gütersloh 1979; P. Knitter, *No Other Name. A Critical Survey of Christian*

3. Pluralistyczna interpretacja chrześcijaństwa

Teoretycy teologii pluralizmu postawieni wobec wielości wierzeń oraz doświadczeń religijnych, zadają sobie pytanie, w jaki sposób pogodzić wiarę w Jezusa Chrystusa jedynego i uniwersalnego Zbawcy całej ludzkości z wiarą innych? Jeśli Chrystus jest jedynym Zbawicielem, to w jaki sposób mogą zbawić się ci, którzy w Niego nie wierzą, czyżby byli przeznaczeni na potępienie?

Z drugiej strony, wiara w Jezusa, jako jedynego i uniwersalnego Zbawiciela, wyznawana i broniona przez Kościół katolicki, staje się dzisiaj bardzo niebezpieczna, ponieważ może doprowadzać do religijnych konfliktów. Zdaniem m.in. J. Hicka oraz P. Knittera każdy chrześcijanin powinien skorygować własną wiarę oraz własne spojrzenie na inaczej wierzących relatywizując własną prawdę wiary. Wielość religijnych doświadczeń, tzw. religijny pluralizm, powinien ich zdaniem wypracować nowy model chrześcijaństwa, a konkretnie nowe postrzeganie osoby i dzieła Jezusa Chrystusa[3].

Teologia pluralizmu religijnego wychodzi z założenia, że człowiek w spotkaniu z nieskończonym Bogiem, nie jest w stanie ogarnąć jego wielkości, ponieważ używając małego porównania *boski ocean* nie może być ogarnięty przez *ludzką szklankę*. Tak więc każdy człowiek ma prawo do własnego odczuwania tajemnicy Boga oraz do jej indywidualnego przeżywania. W praktyce chrześcijanie mają Chrystusa, żydzi Jahwe, muzułmanie Mahomenta, buddyści Buddę, itd. Jedno

---

Attitudes towards the World Religions, New York 1985; J. Hick, P. Knitter (red.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987; P. Knitter, *Ein Gott – vielen Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988; J. HICK, *An Interpretation of Religion. Human Responses to Transcendent*, London 1989. Należy wspomnieć J. Dupuis`a, który wieloznacznie poruszał się w temacie chrześcijaństwo – inne religie, zob.: J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso,* Brescia 1997. Kongregacja Nauki i Wiary wyraziła się krytycznej o zawartych w tej pozycji tezach, zob. tekst i komentarz: L'Osservatore Romano Pl 5 (2001), s. 44-48. Na temat J. Dupuis: L. Sartori, *Riflessioni sulla teologia di Jacques Dupuis,* Rassegna di Teologia 46 (2005), s. 125-129; B. Częsz, *Teologia pluralizmu religijnego a polemika św. Ireneusza z gnostykami,* w: J. Naumowicz (red.), *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie,* Warszawa 2004, s. 18-26. W podobnej pluralistycznej wieloznaczności pozostaje: R. Haight, *Jesus Symbol of Got,* Maryknoll NY 1999, na temat którego krytycznie: Kongregacja Nauki i Wiary, *Notificazione sul libro di p. Haight,* Il Regno 297 (2005), s. 325-328.

[3] Dla poszerzenia: G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka,* Poznań 2005; S. Mycek, *'Pluralistyczny' Bóg 'tolerancyjnego' chrześcijaństwa,* Studia Teologiczno-Historyczne 23 (2003), s. 99-111; *Trynitarna jedyność i uniwersalność Jezusa Chrystusa. Wokół dyskusji na temat chrystologicznych postulatów pluralistycznej teologii religii,* Roczniki Teologiczne 51 (2004), z. 2, s. 227-242; P. Coda, *Il Logos e il nulla. Trinitŕ, religioni, mistica*, Roma 2003.

doświadczenie nie wyklucza innego, co więcej, jedno uzupełnia drugie. Tego rodzaju postawa rozpoznania i uznania ma zapewnić religijny pokój oraz uchronić, nie tylko Europę, przed religijnym fanatyzmem i fundamentalizmem.

Teologia religijnego pluralizmu proponuje własny obraz chrześcijańskiego Boga. Tajemnica Trójcy Świętej zostaje zinterpretowana w odniesieniu do innych wierzeń. Tak więc Syn Boży w Janowej Ewangelii nazwany Słowem (por. J 1, 1nn.) przedstawiony jest jako Słowo, które wciela się – tzn. inkarnuje się, nie tylko i nie jedynie w osobie Jezusa Chrystusa, lecz również jest obecny w osobach innych *zbawicieli* w różnych religiach. Podobnie osoba Ducha Świętego swoją duchową obecnością w pewien sposób uświęca i oświeca religijne teksty wszystkich wierzeń, nie tylko Pisma Świętego Starego i Nowego Przymierza. Poprzez nową interpretację Syna Bożego, który wielokrotnie się wciela, oraz nową interpretację Ducha Świętego, który oświeca, wyłania się nowy obraz Boga Ojca. Bóg Ojciec w swojej nieskończoności, nie może, zdaniem teologii pluralizmu, wyrazić swoją boską miłość jedynie w konkretnej osobie Jezusa Chrystusa. Jego nieskończoność domaga się wielości wierzeń i religii. Poniekąd, tego rodzaju wielość – pluralizm, zapewnia mu lepszą i pełniejszą obecność w świecie.

Zatem, wielość religii jest potrzebna nie tylko ograniczonemu człowiekowi, lecz przede wszystkim nieograniczonemu Bogu. Wszystkie religie oraz wszystkie religijne doświadczenia są potrzebne i równoważne. Nie warto, według teologii pluralizmu, domagać się jedyności i uniwersalności Jezusa Chrystusa obecnej jedynie w chrześcijaństwie poprzez jego Kościół. Taka postawa nie jest niebezpieczna i obraźliwa dla inaczej wierzących i żyjących obok nas, gdyż poniża innych, tamując tym samym wszelki dialog i pokojowe współistnienie[4].

Tego rodzaju *emocjonalne argumenty* wydają się bardzo przekonywujące, bo przecież każdy zdrowo myślący człowiek nie chciałby żyć w szczęściu i pokoju, w wolności własnych religijnych przekonań. Jednakże pod płaszczem emocjonalnej retoryki ukrywa się niebezpieczna chimera, która stara się zbudować religijny pokój, czyli proponuje ludzkiej wolności *pozorne dobro,* bez odniesienia do obiektywnej prawdy.

4. Drogowskazy *Dominus Jesus*

Wobec propozycji teologii pluralizmu religijnego, w sposób oficjalny zareagowała Kongregacja Nauki i Wiary w Deklaracji *Dominus Jezus*[5]. Jest to pewnego

[4] Dla poszerzenia: G. Chrzanowski, *dz. cyt.,* s. 179nn.

[5] Kongregacja Nauki i Wiary, *Dominus Jesus*, AAS 92 (2000), s. 742-745. Na temat Deklaracji: M. Rusecki (red.), *Wokół Deklaracji Dominus Jesus,* Lublin 2001; numer monograficzny: *Dominus Jesus,* Communio PL 1 (2002).

rodzaju streszczenie podstawowych prawd chrześcijańskiej wiary, które stanowią solidny fundament dla sensownego życia.

Deklaracja w bardzo syntetyczny i systematyczny sposób analizuje błędne założenia pluralizmu, założenia natury filozoficznej i teologicznej.

Pod względem filozoficznym dominującą tendencją jest szeroko pojęty *relatywizm*, tzn. intelektualna postawa, według której nie jest możliwe jakiekolwiek całościowe *ogarnięcie* boskiej prawdy; z drugiej strony, w nieproporcjonalny sposób, również mało logiczny, zostaje podkreślony subiektywizm opinii i przeżycia, co pociąga za sobą pewnego rodzaju eklektycznie skonstruowaną wiarę, wraz z dowolnie interpretowaną egzegezą Pisma Świętego, bez odniesienia do Tradycji oraz Magisterium Kościoła[6].

Wobec *teologicznej dowolności* teoretyków pluralizmu religijnego, Deklaracja przedstawia katolicką prawdę, według której objawienie Jezusa Chrystusa jest pełne i definitywne, istnieje jedna, zbawcza ekonomia Wcielonego Słowa oraz Ducha Świętego, tym samym zostaje potwierdzona jedyność i uniwersalność zbawczego misterium Jezusa Chrystusa[7].

W odniesieniu do zbawczej jedyności i uniwersalności Jezusa Chrystusa, Deklaracja przypomina o zbawczej tajemnicy jedyności i uniwersalności Kościoła ustanowionego przez Chrystusa, który istnieje w Kościele katolickim wraz z pełnią zbawczych środków[8].

Deklaracja precyzuje również relację Kościoła do głoszonego przez Jezusa Królestwa Bożego, przypominając, że Kościół jest *początkiem* Królestwa Chrystusa oraz Boga, Królestwa, które chociaż nie identyfikuje się z widzialną rzeczywistością Kościoła, to jest niepodzielnie związany z Chrystusem i Kościołem[9].

Końcowym tematem *Dominus Jesus* jest relacja Kościoła wobec innych religii niechrześcijańskich, w którym zostaje podkreślona rzeczywista możliwość zbawienia w Chrystusie dla wszystkich ludzi oraz konieczność obecności Kościoła w porządku tego zbawienia. Tym samym Deklaracja przypomina, że inne religie zawierają pewne religijne elementy, które pochodzą od Boga, i które mają udział w tajemniczym działaniu Ducha Świętego, jako ewangeliczne przygotowanie, w których *dialektycznie* pojawiają się pewne elementy stanowiące przeszkodę dla Ewangelii Chrystusa. Tak więc, zdaniem Deklaracji, obiektywnie inne religie niechrześcijańskie pozostają w sytuacji poważnego braku zbawczych środków, w porównaniu z ich pełnią obecną w Kościele Chrystusa[10].

[6] *Dominus Jesus,* nr 4.
[7] *Tamże,* nr 5-16.
[8] *Tamże,* nr 16-17.
[9] *Tamże,* nr 19.
[10] *Tamże,* nr 20-22.

5. Kończące uwagi i praktyczne perspektywy

Ogarniając raz jeszcze *syntetycznym spojrzeniem* propozycje teologii pluralizmu należałoby podkreślić kilka istotnych spraw, tak bardzo potrzebnych dla autentycznej wiary i mądrego życia.

Niewątpliwie teologia pluralizmu porusza coraz bardziej wyczuwalnego tematu, mianowicie bliskiej obecności innych religii. Dotychczas *bycie chrześcijaninem*, zwłaszcza w Europie zachodniej i północnej, nie stanowiło jakiegoś wielkiego wyzwania. Większość stanowili ludzie ochrzczeni, wierzący w Chrystusa. Dzisiaj sytuacja ta zmienia się radykalnie. Nie chodzi jedynie o środki masowego przekazu, zwłaszcza wolne media oraz internet, które informują o istnieniu innych religii i religijnych doświadczeń[11].

W bliskiej obecności pojawiają się inaczej wierzący, którzy stają się sąsiadami, współpracownikami, uczęszczają do tej samej szkoły, lecz ich wiara jest inna. Należy więc przyznać rację teoretykom teologii pluralizmu, że koniecznym jest dzisiaj intensywny międzyreligijny dialog i to nie tylko zarezerwowany dla wąskiego grona specjalistów, ale czekający na zaangażowanie wszystkich. Tym nie mniej nie należy zapominać, że w religii nie chodzi o poszukiwanie uzasadnienia dla własnej wygodnej wiary, lecz chodzi przede wszystkim o poszukiwanie prawdy. To dzięki prawdzie, każda religia i religijne doświadczenie może być weryfikowane i rozróżniane[12].

Każdy człowiek jest wezwany do kształtowania dojrzałej i autentycznej wiary. Czas tradycyjnie dziedziczonego chrześcijaństwa, bez osobistego zaangażowania, skończył się definitywnie. Dzisiaj wiara jako dar, coraz bardziej staje się zadaniem. Należy więc troszczyć się o pogłębienie wiedzy religijnej dla osiągnięcia kultury wiary, który łączy i wprowadza prawdy wiary w konkretność codziennego życia. Poznawać chrześcijańską prawdę, która proponowana jest przez Kościół Chrystusa, przede wszystkim w nauczaniu papieża, biskupów w jedności z papieżem, od niedawna również podawana w Katechizmie Kościoła Katolickiego oraz w Kompendium Katechizmu[13]. Tym samym moja wiara

---

[11] Zob. także: K. Bukowski, *Religie świata wobec Chrześcijaństwa,* Kraków ²1997; H. Bürkle, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii (Amateca. Podręczniki Teologii Katolickiej, t. III),* Poznań 1998.

[12] Zob. także: Jan Paweł II, *Redemptoris missio,* nr. 8nn; *Ut unum sint,* nr 18nn.; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie,* w: J. Królikowski (red.), *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996,* Kraków 2000, s. 393-430.

[13] Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994; *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego,* Kielce 2005; a także: *Katechizm dla dorosłych. Polska adaptacja Katechizmu Kościoła Katolickiego opracowana na zlecenie i zatwierdzona przez*

zmusza mnie do odkrycia i poznania inaczej wierzących, stając się jednocześnie światłem, które oświeca moje pytania o zbawienie innych, a także o ich relacje do chrześcijaństwa i osoby Chrystusa jedynego Zbawiciela wszystkich ludzi[14].

Dojrzała wiara przypomina każdemu chrześcijaninowi o potrzebie odkrycia Kościoła Chrystusa jako instytucji oraz sakramentu. Chrystus podarował światu swój Kościół nie jako zagrożenie dla poszukujących wiary, nadziei i miłości, lecz jako konkretną pomoc w budowaniu na skale własnego życia, na skale prawdziwego dobra, jakim jest Chrystus[15]. Tak więc jak rodzina jest naturalnym środowiskiem człowieka, który uczy się kochać, tak samo Kościół, zwłaszcza parafia i diecezja, powinny nabierać coraz bardziej rodzinnych kształtów, dzięki którym uczę się wierzyć i uczę się kochać.

Praktyczną konsekwencją takiego spojrzenia jest odkrycie katechezy dla dorosłych, która odważnie podejmuje wyzwania i pytania obecnego/każdego czasu. Warto również podejmować tematy innych religii w szkołach, zwłaszcza średnich. Nie chodzi jednak o czysto informacyjną katechezę w postaci *religioznawstwa dla niezaawansowanych*, lecz przede wszystkim chodzi o katechezę, która przedstawia inne wyznania osadzone w konkretnym czasie i kulturze, w odniesieniu do osoby Jezusa Chrystusa, który je *przygarnia* i *oczyszcza*, nadając im właściwy kształt i kierunek[16].

Warto również podkreślić wielkość i piękno chrześcijańskiej duchowości, która zdobywana jest poprzez pracę nad sobą w ramach kierownictwa duchowego. Cennym odkryciem jest mądry kierownik duchowy, który towarzyszy i pomaga w kształtowaniu dojrzałej wiary, przemieniającej codzienne pytania. Tym samym kierownictwo duchowe staje się konkretnym wyzwaniem, które realizuje się poprzez życie sakramentalne w rytmie indywidualnej spowiedzi i Eucharystii: osobistym spotkaniu z Chrystusem, który przebacza i wskazuje drogę[17].

Wobec chrześcijańskiej – katolickiej prawdy osoba Jezusa Chrystusa oraz Jego jedyność i uniwersalność nie stają się jakąś przeszkodą dla międzyreligijnego współistnienia czy też szkołą nietolerancji i fanatyzmu[18].

Jezusa Chrystus jest prawdą, która wyzwala i daje autentyczny pokój. Jezus Chrystus jest przecież osobową miłością Boga Ojca, a miłość nie krzywdzi

Komisję Episkopatu Polski ds. Wychowania Katolickiego, Kraków 2001; W. Knoch, *Bóg szuka człowieka. Objawienie, Pismo Święte, Tradycja (Amateca. Podręczniki Teologii Katolickiej, t. IV),* Poznań 2000.

[14] Por. Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa,* nr 18nn.

[15] Zob. także: AA. VV., *Jezus Chrystus. Ikona historii i wiary,* Lublin 2004.

[16] Zob. także: J. Krasiński, *Homo religiosus,* Sandomierz 2002, s. 70nn.

[17] Zob. m. in.: W. Świerzawski, *Panie naucz nas się modlić. Mistyka zakorzeniona w Liturgii,* Sandomierz 1998, s. 23nn.

[18] Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio,* nr 15.

nikogo, lecz wszystkim pomaga. Tym samym każdy poszukujący potrzebuje wiarygodnego *Tłumacza,* jakim jest Duch Święty, Duch Ojca i Syna, aby odczytać wyzwania obecnego czasu oraz zrozumieć odpowiedzi ukryte w Eucharystycznej Miłości[19].

Riassunto

CRISTIANESIMO RELATIVIZZATO. ALCUNE OSSERVAZIONI INTRODUTTIVE SULLA TEOLOGIA PLURALISTA DELLE RELIGIONI

Questo articolo affronta il tema cristologico, in particolare l`unicità di Gesù Cristo, della sua persona e della sua missione. Alcune proposte tologiche presenti nel pensiero europeo e americano fanno diminuire l'importanza di Cristo, relativizzando la sua opera salvifica, con un nome comune di una teologia pluralista delle religioni. In questa proposta tutte le religioni e tutte l'esperienze religiose sono ugauli, in pratica l'iperativo cristologico alla conversione risulta poco tollerante e nocivo dal punto di vista ecumenico. La riposta ufficiale viene donata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede con la Dichiarazione Dominus Jesus, secondo cui la missione di Gesù Cristo, dello Spirito Santo e della Chiesa costituiscono l'unica e universale economia storico – salvifica dell'amore trinitario per la salvezza di tutti gli uomini. A titolo di rissunto, l'articolo propone alcune conclusioni pratiche per la relatà polacca, tra l'altro: catechesi sulle religini, anche per adulti, e direzione spirituale per una spiritualità tipicamente cristiana.

[19] Por. Tenże, *Ecclesia de Eucharistia,* nr 62.

Ks. Maciej OLCZYK

Studia Gnesnensia
Tom XX (2006) 203–218

DOBRO I ZŁO MORALNE W OPTYCE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ DOSKONAŁOŚCI

Liczne dylematy moralne dotyczące postępowania współczesnego człowieka, z niekwestionowaną oczywistością odsłaniają nam podstawowy problem, z jakim przychodzi się zmierzyć każdemu, kto chce odpowiedzieć na pytanie o zło lub dobro podejmowanych działań. Problemem tym jest zagadnienie kryterium, w świetle którego podejmowana jest ocena moralna. Co jest bowiem miarą dobra moralnego? Co ma być owym wzorcowym miernikiem, przy pomocy którego bez obawy błędu, ocenimy nasze postępowanie? Co więcej, gdzie są gwarancje nieomylności owego wzorca i czy ma on uniwersalny charakter? Seria pytań otwiera szerokie pole debaty moralnej dla wszystkich, którzy nie czują się ideowo pokonani przez szerzący się permisywizm etyczny, niszczący ludzką zdolność rozeznania między złem a dobrem.

We wspomnianej debacie niemałą rolę mają do odegrania moraliści katoliccy, którzy w dialogu ze współczesnością, powinni komunikatywnym językiem i rzeczową argumentacją przybliżać tę miarę dobra, jaką Bóg przygotował dla człowieka. Chodzi o tę miarę dobra, „jaką Bóg wprowadza w dzieje człowieka poprzez tajemnicę odkupienia”[1]. Jest to miara wyznaczona nie przez ludzi, których partykularne interesy i subiektywne oceny mogą ograniczać poznanie i wartościowanie. Przeciwnie, jest miarą dla człowieka, ale ustanowioną nie przez niego samego, by wykluczyć destruktywną stronniczość i zwodniczy minimalizm. Mimo wielu głosów sprzeciwu, Kościół nieustraszenie głosi światu tę właśnie miarę, co do wielkości której jest przekonany, „że w całej pełni odpowiada ona prawdzie bytu ludzkiego”[2].

W niniejszym artykule pragniemy przyjrzeć się bliżej temu właśnie kryterium wartościowania moralnego. Jako pryncypium chrześcijańskie, czerpie swe inspiracje z prawd objawionych. Nie zamyka się jednak również na prawdę o człowieku dostępną dla rozumu ludzkiego. Obecne rozważania są dopełnieniem wcześniejszych refleksji na temat teleologicznego charakteru moralności chrześcijańskiej[3]. Wspomniana wyżej

---

[1] Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, 32.

[2] Tamże.

[3] Por. M. Olczyk, *Teleologiczny charakter moralności chrześcijańskiej. Tradycyjny traktat „O celu ostatecznym” w świetle tajemnicy powszechnego powołania do świętości*, w: Studia Gnesnensia, Tom XIX (2005), 165-186.

miara dobra wpisuje się w całość tematyki sensu i ukierunkowania chrześcijańskiej egzystencji. Kryterium oceny dobra i zła pomaga bowiem rozeznać, czy czyny ludzkie potwierdzają obrane wcześniej ukierunkowanie, czy będą mu przeczyć.

1. Postępowanie moralne i niemoralne

Słyszy się często w mowie potocznej wyrażenia typu: „to postępowanie jest moralne", „tamto zachowanie było niemoralne". Naszą uwagę koncentrują w tym momencie dwa przymiotniki opisujące charakter danego czynu: moralny lub niemoralny. W powszechnym pojęciu tego, co moralne zawiera się swego rodzaju zgodność z określonym kodeksem etycznym, zbiorem nakazów i zakazów, norm regulujących ludzkie zachowania. To zaś, co niemoralne narusza w jakimś zakresie, bądź otwarcie godzi w konkretną normę etyczną. Istnieje też przekonanie (nie tyle teoretyczne, co może nawet bardziej praktyczne, związane z codziennym doświadczeniem) sugerujące, iż to, co moralne, należy promować, bo służy to człowiekowi; to zaś, co niemoralne, eliminować, bo niszczy człowieka. Co do takiego ujęcia istnieje raczej powszechna zgodność. Rozbieżność zdań pojawia się natomiast od momentu, w którym zapytamy, co ma być uznawane za normę, gdzie są jej granice i co lub kto gwarantuje nam, że powzięte rozróżnienia są słuszne? Doświadczenie uczy, że pewne normy, uznawane przez niektórych ludzi za wyznacznik moralności, dla innych są zupełnie nie do zaakceptowania. Pewne normy moralne jeszcze przed dwudziestu laty były powszechnie akceptowalne, a dziś spotykają się z masową krytyką teoretyczną i praktycznym odrzuceniem. Bardzo płynna staje się więc granica między tym, co moralne a niemoralne. Ludzie, koncentrując swoją uwagę na literalnym brzmieniu pewnych zakazów czy nakazów, często porównują różne epoki, kultury i cywilizacje i dochodzą do zdumiewających wniosków, że coś, co kiedyś było niedopuszczalne, dziś stało się moralnie akceptowanym faktem (np. łatwość rozwodów, wolne związki, homozwiązki, legalizacja narkotyków). Jest też i przeciwna prawidłowość: wiele zachowań niegdyś uchodzących za moralne, dziś budzi w nas odrazę i zasługuje na moralne piętno (ofiary z ludzi, niewolnictwo, wojny religijne). Czy zatem kodeksy, normy, nakazy i zakazy są ostatecznymi instancjami zdolnymi uzasadnić moralność lub niemoralność czynu?

Spisane lub niepisane kodeksy norm etycznych są zbiorem przepisów normujących ludzkie zachowanie. Są jednak instancjami wtórnymi w stosunku do pewnej rzeczywistości, która je uprzedza, funduje i uzasadnia. Ta rzeczywistość to *dobro osoby*[4]. Ona, tj. osoba ludzka, staje w centrum rozważań moralnych,

[4] Do takiego stwierdzenia zachęcają wymowne słowa Jana Pawła II wypowiedziane podczas jednej z katechez środowych poświęconych teologii ciała: „Żywej – w znaczeniu egzystencjalnym – moralności nie kształtują jeszcze same normy przybierające

a jej dobro, czyli integralny rozwój wszystkich ludzkich władz i zdolności, leży u podstaw każdej normy moralnej. Na ile poznana zostaje osoba i jej dynamizm rozwojowy, na tyle możliwe jest odkrywanie właściwych dla osoby norm moralnych. One bowiem warunkują i stoją na straży prawidłowego „procesu bycia osobą". Niezwykle ważną rolę w odkrywaniu tych norm odgrywa ludzki intelekt, który winien otwierać się bez uprzedzeń na wszystkie źródła wiedzy o człowieku. To integralne poznanie nie będzie zatem arbitralnie wykluczać ani nauk empirycznych, ani nauk teologicznych[5]. W tej perspektywie rozróżnienie pomiędzy moralnym a niemoralnym bazuje nie tyle na zgodności bądź niezgodności z normą kodeksu, zwyczajem czy tradycją moralną, ale sięga ku fundamentom, na których powinny opierać się wszelkie kodeksy etyczne, sięga do bytu osoby ludzkiej, do tego, kim jest człowiek i kim się staje w „procesie bycia osobą".

Wydaje się, że istnieje dziś paląca konieczność, aby w dyskusji o moralności ludzkich czynów zejść z poziomu kodeksów i norm ku tej bardziej pierwotnej płaszczyźnie rozważań, jaką stanowi rozwojowy dynamizm osoby ludzkiej. Oczywiście jest rzeczą wiadomą, że i ta płaszczyzna nie będzie wolna od sporów i konfliktów w kwestiach antropologicznych, niemniej jednak jako płaszczyzna bardziej pierwotna, daje większe szanse znalezienia wspólnego stanowiska lub wykazania redukcjonistycznych błędów rzutujących na późniejsze wnioski normatywne.

Katolicka teologia moralna, podążając za wskazaniami Soboru Watykańskiego II, proponuje współczesnemu człowiekowi takie spojrzenie na dobro i zło moralne, które nie będzie wychodzić od autorytarnych kodeksów i systemów norm, lecz próbuje wyczytać normatywność etyczną z prawdy o człowieku i jego powołaniu: kim jest i kim się staje w procesie swego rozwoju. Odkrywanie takiej normatywności jest wielką szansą zwłaszcza dla wszystkich, którzy z niechęcią odnoszą się do moralności opartej na prawie (rozumianym jako wyraz woli pra-

formę przykazań, nakazów czy zakazów, jak w tym wypadku przykazanie: «nie cudzołóż». Moralność taka, w której spełnia się sam sens bycia człowiekiem – która równocześnie stanowi «wypełnienie» Prawa przez «obfitowanie» sprawiedliwości, przez jej podmiotową żywotność – tworzy się w wewnętrznym dostrzeżeniu wartości, z czego rodzi się powinność jako wyraz sumienia, jako odpowiedź samego osobowego «ja». Etos oznacza równocześnie wejście «ja» w głąb samej normy i zstąpienie do wnętrza człowieka – podmiotu moralności. Wartość moralna związana jest z dynamicznym procesem ludzkiego wnętrza. Aby jej dosięgnąć, nie wystarcza zatrzymywać się «na powierzchni» ludzkich działań, trzeba zstąpić do tego właśnie wnętrza" (Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich,* w: W. Zega (red.), *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia Małżeństwa,* Kraków 1999, 87).

[5] Jakże wymownie brzmią w tym kontekście słowa zachęty skierowane przez Jana Pawła II w encyklice *Fides et ratio*: „To wiara przynagla rozum, aby przekraczał wszelkie bariery izolacji i nie wahał się ponosić ryzyka w poszukiwaniu wszystkiego co piękne, dobre i prawdziwe. Wiara zatem staje się zdecydowanym i przekonującym obrońcą rozumu" (Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 56).

wodawcy) i jako takiej ograniczającej wolność osób podlegających prawu. Nie jest to łatwe zadanie. Zakłada bowiem poważną współpracę interdyscyplinarną wielu kierunków wiedzy o człowieku, wzywa do porzucenia wzajemnych uprzedzeń, a przede wszystkim do pokonania post-oświeceniowej mentalności pozornego konfliktu między nauką a wiarą. Szczegółowa specjalizacja wielu gałęzi nauk o człowieku domaga się dziś umiejętnej syntezy. Dostrzegalny kryzys etyczny jest w istocie pochodną owego braku całościowego ujęcia prawdy o człowieku. Dlaczego tak trudno stwierdzić, czy coś jest moralnie dobre, czy moralnie złe? Główną przyczyną tego stanu rzeczy wydaje się być współczesne zagubienie w kwestiach najbardziej fundamentalnych, dotyczących ludzkiego jestestwa, losu, sensu życia i jego ostatecznego przeznaczenia. W konsekwencji, jeśli nie mogę stwierdzić, kim jestem i dokąd zmierzam, utrudnia mi to czy wręcz uniemożliwia ocenę moralną mojego działania. Bo właśnie dynamiczna struktura osoby, ukierunkowana na nieustanny rozwój jest bardzo ważnym elementem świadomości etycznej, a pytanie o podmiot moralności musi uprzedzać pytanie o samą moralność, czyli o dobro lub zło tego, co czyni podmiot. W rozważaniach na tematy moralne musimy sobie uświadomić bardzo fundamentalną zasadę, dotyczącą właśnie podmiotu moralności. Podmiot przez swoje działanie nie tylko zmienia zewnętrzne w stosunku do niego stany rzeczy, lecz przede wszystkim tworzy samego siebie[6], obrazowo moglibyśmy powiedzieć, że nabiera „smaku" swoich czynów. Zwrócił na to uwagę w wymownych słowach już Grzegorz z Nyssy, podkreślając, że w tym sensie jesteśmy sami dla siebie jakby rodzicami: „Wszystkie istoty podlegające wzrastaniu nie pozostają na zawsze takie same, ale przechodzą wciąż z jednego stanu do innego, poddane nieustannej przemianie na lepsze lub na gorsze (...) Otóż podlegać przemianie znaczy rodzić się wciąż na nowo (...)". W sytuacji człowieka, kontynuuje swe rozważania św. Grzegorz, „narodziny nie są następstwem działania zewnętrznego, jak to jest w przypadku istot cielesnych (...) Są skutkiem wolnego wyboru, tak że w pewien sposób to *my sami jesteśmy własnymi rodzicami,* samodzielnie stwarzamy samych siebie i poprzez nasze wybory nadajemy sobie taki kształt, jakiego pragniemy"[7].

2. Ocena moralna w perspektywie chrześcijańskiej teleologii

Dynamizm rozwojowy osoby polegający na nieustannym stawaniu się tym, kim mogę się stać, leży u podstaw oceny moralnej. Ocena ta bowiem w gruncie

[6] Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 71.

[7] Grzegorz z Nyssy, *De vita Moysis*, II, 2-3, w: PG 44, 327-328. Tłumaczenie polskie za: Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 71.

rzeczy sprowadza się do odpowiedzi na pytanie: czy przez swoje decyzje, wybory i czyny staję się tym, kim mogę się stać?

A kim mogę się stać? Tu otwiera się szerokie pole wspólnego poszukiwania integralnej prawdy o człowieku. Rzetelna współpraca interdyscyplinarna wielu dziedzin wiedzy, oświecona światłem wiary, może zaowocować spójną i możliwie wyczerpującą koncepcją antropologiczną, w świetle której bardziej czytelne staną się moralne granice między dobrem a złem. Próbą takiego integralnego ujęcia są na przykład dociekania personalizmu chrześcijańskiego, który usiłuje wypracować spójną koncepcję osoby w oparciu o dane pochodzące z wielu dyscyplin naukowych dotyczących człowieka, nie uciekając od ontologii osoby i jej egzystencjalnych doświadczeń. Centralnym przesłaniem tego kierunku jest promocja prawdy o dynamiczno-rozwojowym charakterze osoby ludzkiej. Prawda ta wskazuje na podstawowy obowiązek moralny, wynikający w prosty sposób z powyższej charakterystyki osoby. Obowiązkiem tym jest dążenie do doskonalenia siebie w oparciu o wpisany w osobę dynamizm rozwojowy[8], odkrywany przez nią samą w akcie autorefleksji, a potwierdzony odkryciami nauk o człowieku, jak i światłem Objawienia.

Przywołujemy ten kierunek dlatego, że właśnie duch personalizmu chrześcijańskiego towarzyszył w dużym stopniu Janowi Pawłowi II, kiedy ten podejmował moralny dialog ze współczesnym światem[9]. W encyklice *Veritatis splendor* wielokrotnie odnaleźć możemy elementy tej doktryny, która na polu etycznym harmonijnie koresponduje z prawdami objawionymi. Osoba ludzka, odkrywająca w sobie dynamizm rozwojowy ukierunkowany na doskonalenie,

[8] Por. F. Adamski (red.), *Wychowanie personalistyczne*, Kraków 2005, 11.

[9] Daje temu wyraz W. Czamara w publikacji zatytułowanej *Przemiana religijno-moralna człowieka w nauczaniu Jana Pawła II,* gdzie poznajemy istotę personalistycznego spojrzenia na człowieka, jakim charakteryzował się K. Wojtyła i które potem kontynuował jako Jan Paweł II: „W personalistycznej koncepcji tomizmu w ujęciu K. Wojtyły, obok osiągnięć Arystotelesa i św. Tomasza z Akwiniu, znajduje miejsce ta część dorobku współczesnej fenomenologii i psychologii, która nie przekreślając rezultatów badawczych filozofii bytu, pozwala lepiej zrozumieć dynamizm osoby ludzkiej. Autor *Osoby i czynu* korzystał w swej pracy filozoficznej z metod badawczych i osiągnięć filozofii świadomości, aby w całokształcie doświadczenia człowieka ująć całość rzeczywistości osoby ludzkiej i istotowo związanej z nią moralności. Dane antropologii klasycznej (greckiej, paulińskiej, średniowiecznej) o silnym wydźwięku metafizycznym zostają ubogacone wynikami badań, prowadzonymi przy pomocy metody fenomenologicznej. Dzięki niej metafizyczny obraz osoby ludzkiej można uzupełnić o cały jej aspekt subiektywny, «uświadomiony». W ten sposób K. Wojtyła podejmując próbę reinterpretacji pewnych twierdzeń *philosophia perennis* w świetle danych filozofii świadomości łączy w swych badaniach interpretację przedmiotowo-bytową z podmiotowo-przeżyciową (W. Czamara, *Przemiana religijno-moralna człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, Poznań 1997, 20-21).

przez wiarę poznaje w Jezusie Chrystusie wzór swego własnego człowieczeństwa i może w mocy Ducha Bożego odwzorowywać w sobie te moralne jakości, które On objawił w swoim człowieczeństwie[10].

Jan Paweł II, szukając odpowiedzi na pytanie, jaki człowiek miałby być miarą ludzkich możliwości moralnych, sugeruje dwie hipotetyczne odpowiedzi. Miarą może być człowiek *opanowany* przez pożądanie, czyli będący w niewoli swoich własnych namiętności, albo człowiek *odkupiony* przez Chrystusa, czyli będący w Chrystusie panem samego siebie. W tych dwóch przymiotnikach ukazana została w wymowny i symboliczny zarazem sposób przepaść dzieląca kulturę chrześcijańską od antycznego i współczesnego pogaństwa: człowiek odkupiony i człowiek zniewolony. Pytając, jakie są konkretne moralne możliwości człowieka, nie można zapominać, że przecież „Chrystus nas odkupił! Znaczy to, że obdarzył nas możliwością realizacji całej prawdy naszego istnienia; że wyzwolił naszą wolność spod władzy pożądania"[11]. Moralne możliwości człowieka są więc wzorczo ukazane w Jezusie Chrystusie, który nie tylko objawia człowiekowi prawdę o Bogu, ale również odsłania przed nim prawdę o ludzkiej naturze i jej etycznych możliwościach.

W takiej perspektywie ocena moralna każdego czynu powinna rozpocząć się od postawienia kluczowego pytania: czy wyraża on wierność, czy raczej niewierność osoby wobec godności i powołania otrzymanych przez nią w Chrystusie? Pomocą mogą być też dalsze pytania pochodne: czy przez dany czyn osoba objawia swe podobieństwo do Chrystusa, czy raczej temu podobieństwu zaprzecza? Czy przez dany czyn otwiera się, czy zamyka na dar życia wiecznego w jedności z Trójcą Świętą? Czy ostatecznie, mówiąc nieco bardziej technicznym językiem, czyn jest przyporządkowany, ukierunkowany na Boga, czy jednoczy z Nim przez szczerą i prawdziwą miłość?[12] Wszystkie te pytania ogniskują się wokół ostatecznego powołania i celu człowieka, powołania do doskonałości „synów w Synu", z jakim Bóg zwraca się do ludzi. Dla osoby przyjmującej prawdę o swoim powołaniu, miarą moralności ludzkich czynów będzie stopień upodobnienia się w tych czynach do Jezusa Chrystusa.

Przywołane powyżej pytania ułatwiające ocenę moralną sytuują czyn osoby w perspektywie celu ostatecznego ludzkiej egzystencji. Cel ten poznajemy nieomylnie poprzez Boże Objawienie. W syntetyczny sposób ujął jego istotę św. Paweł, gdy w Liście do Rzymian powołał się na objawiony w Chrystusie odwieczny plan Boży, zgodnie z którym Bóg „tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi" (Rz 8,29). Ten zamysł Boży wyznacza każdemu człowiekowi i całej

[10] Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 8, 13, 19-21, 96.
[11] Tamże, 103.
[12] Por. Tamże, 73.

ludzkości wyraźną perspektywę celowościową: Bóg pragnie, aby wszyscy ludzie stali się podobni do Bożego Syna, bo są Jego przybranymi braćmi.

Teologia chrześcijańska zawsze uznawała, że drogą upodobnienia się do Chrystusa jest łaska uświęcająca i życie moralne, a jego pełne urzeczywistnienie dokona się w stanie wiecznej szczęśliwości przyszłego życia w Bogu. Daje temu wyraz również współcześnie doktryna katolicka wyrażona w Katechizmie Kościoła, gdzie czytamy: „Ten kto wierzy w Chrystusa, staje się synem Bożym. To przybrane synostwo przemienia go, pozwalając mu iść za przykładem Chrystusa; uzdalnia go do prawego działania i do czynienia dobra. W zjednoczeniu ze swym Zbawicielem uczeń osiąga doskonałość miłości – świętość. Życie moralne, które dojrzało w łasce, wypełnia się w życiu wiecznym, w chwale nieba”[13].

Nawiązując do tych słów należy przypomnieć, że teologia moralna nie przestaje nauczać, iż właśnie to życie wieczne, określane również w tradycji teologicznej jako szczęście niebieskie, czyli wieczna komunia z Bogiem, dostarcza kryteriów, w świetle których chrześcijanie winni rozeznawać dobro i zło moralne swoich czynów tak, by były one zgodnie z zamysłem Bożym i służyły ich prawdziwemu wzrostowi i rozwojowi[14].

W etyce wiary o moralnej wartości czynu stanowi jego relacja do ostatecznego celu człowieka. Powołanie człowieka do komunii z Bogiem drogą zjednoczenia i upodobnienia się do Chrystusa jest kluczowym wyznacznikiem orientującym wybory i działanie człowieka wierzącego. Encyklika *Veritatis splendor* precyzuje, iż w perspektywie dążenia do chrześcijańskiej doskonałości, działanie jest moralnie dobre, gdy „poświadcza i wyraża dobrowolne podporządkowanie osoby jej ostatecznemu celowi”[15]. Od strony negatywnej zaś, czyn jest moralnie zły i sprawia, „że nasza wola i my sami stajemy się moralnie źli” wtedy, gdy przedmiot wybranego działania nie współbrzmi z prawdziwym dobrem osoby, a my „sprzeciwiamy się naszemu ostatecznemu celowi i najwyższemu dobru – czyli samemu Bogu”[16].

Encyklika przypomina też, że pomocą w określeniu czy dane działanie jest zgodne, czy sprzeczne z ostatecznym celem są w pierwszym rzędzie przykazania Boże. Na ich autorytet powołuje się Jezus w odpowiedzi udzielonej młodzień-

[13] KKK, 1709.

[14] W encyklice *Veritatis splendor* papież stwierdza jednoznacznie: „Działanie jest moralnie dobre, kiedy wybory dokonywane przez wolność są zgodne z prawdziwym dobrem człowieka i tym samym wyrażają dobrowolne podporządkowanie osoby jej ostatecznemu celowi, to znaczy samemu Bogu: najwyższemu dobru, w którym człowiek znajduje pełne i doskonałe szczęście”. I nieco dalej dodaje: (…) drogą do celu jest przestrzeganie Bożych praw, które chronią dobro człowieka” (Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 72).

[15] Tamże.

[16] Tamże.

cowi: „jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania" (Mt 19,17). Można jednak pójść jeszcze o krok dalej i wskazać, że równie nieomylnym, a zarazem osobowym kryterium będzie sam Jezus Chrystus, Ten, który jest wzorem doskonałego człowieczeństwa, wypełnieniem Prawa i stanowi normę moralnego postępowania. W takim duchu wypowiada się Autor Listu do Efezjan, ukazując życie chrześcijan jako zdążanie ku doskonałemu człowieczeństwu, dorastanie „do miary wielkości według pełni Chrystusa" (Ef 4,13).

3. Człowieczeństwo Chrystusa jako norma moralności

W jakim sensie możemy mówić o Jezusie Chrystusie jako wzorze doskonałego człowieczeństwa?

Tajemnica Wcielenia, obok swojego wymiaru zbawczego, odsłania przed człowiekiem również sens jego istoty i egzystencji, gdyż w Chrystusie odkrywamy zarówno Świętego Boga, jak i doskonałego człowieka[17]. W tym sensie możemy powiedzieć, że w Jezusie objawia się doskonałe człowieczeństwo, zamierzone od początku przez Stwórcę, w którym Bóg chce dać udział wszystkim ludziom. To człowieczeństwo Jezusa jest dla teologii moralnej pewnego rodzaju miarą, widzialnym i doświadczalnym wzorcem, według którego ocenić można stan upodobnienia się chrześcijan – „przybranych synów" – do Pierworodnego Syna i stopień uczestnictwa człowieka w życiu Bożym. Aby uczestniczyć w intymnym życiu Boga, potrzeba wpierw przybliżyć się do Jezusa, z pomocą Ducha Świętego zjednoczyć się z Nim i upodobnić się do Niego. To właśnie oznaczają wymowne słowa Jezusa mówiące, że nikt nie przychodzi do Ojca inaczej, jak tylko przez Niego (por. J 14,6). Przez zjednoczenie z Chrystusem i uczestnictwo w Jego życiu, człowiek ma stopniowo udział w pełni Chrystusowego człowieczeństwa, człowieczeństwa przenikniętego bóstwem, co sprawia, że ludzkie człowieczeństwo doznaje tajemniczego przebóstwienia. W rezultacie, mówiąc językiem teologii dogmatycznej, człowiek staje się przez uczestnictwo tym, czym Chrystus jest ze swej natury[18]. Przemiana ta dotyczy zarówno porządku bytowego, jak i oblicza moralnego osoby wraz z jej sposobem myślenia, wartościowania, mówienia i działania. Pomny na tę mistyczną rzeczywistość, Sobór Watykański II przypomniał uroczyście, że „ktokolwiek idzie za Chrystusem, Człowiekiem doskonałym, sam też pełniej staje się człowiekiem"[19].

---

[17] Por. E. Ancilli, *Il santo pienezza dell'uomo*, w: E. Ancilli (red.), *L'uomo nella vita spirituale*, Roma 1974, 43.

[18] Por. C. Laudazi, *L'uomo nel progetto di Dio*, w: B. Moriconi (red.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, Roma 2001, 280.

[19] Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, 41.

Jezus Chrystus, Pierworodny pośród wielu braci, przez swoje przyjście w ludzkiej naturze stał się widzialną ikoną doskonałego człowieczeństwa, świętego i nieskalanego, do którego powołany jest każdy człowiek (por. Ef 1,4). Chrystus nie tylko objawia odwieczny zamysł Boży dotyczący ludzkości, ale nadto umożliwia zrealizowanie się tego zamysłu w każdym, kto przyjmie go przez wiarę. W Jezusie widzimy skonkretyzowane osobowo powołanie każdego człowieka do pełnej komunii życia z Bogiem. Ktokolwiek z ludzi pyta o swoją ludzką tożsamość, nie może pozostawać obojętny na dar, który ofiaruje mu Jezus Chrystus: „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi"[20]. W Chrystusie człowiek może odnaleźć siebie, swoją właściwą wielkość i godność, zrozumieć siebie, swoje dążenia, najintymniejsze aspiracje, tęsknotę za prawdą, pięknem, dobrem i miłością. Także w swym wymiarze życia moralnego człowiek znajdzie odpowiedź na nurtujące go pytania o zło i dobro tylko wtedy, gdy zwróci się ku pełni Miłości, jaka objawiła się w Chrystusie. Bez niej pozostaje sam dla siebie istotą niezrozumiałą[21], a co za tym idzie, niezrozumiałą będzie dla niego obiektywna hierarchia dóbr i wartości. Dlatego tak ważnym jest dla jakiegokolwiek dyskursu moralnego nieustanne przypominanie, że „człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie «przyswoić», zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć. Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym"[22]. To zdumienie wniesie potężną dawkę optymizmu i wewnętrznej siły, tak bardzo potrzebnych w zmaganiu się o moralny kształt własnego człowieczeństwa. Chrześcijanin rozpoznaje w doskonałym człowieczeństwie Jezusa Chrystusa pełnię siebie samego, co rozbudza w nim pragnienie dojrzewania do tej samej doskonałości. Człowiek odczytujący siebie samego jako przybranego syna Boga, powołanego do doskonałości Pierworodnego Syna, nawet jeśli nie jest jeszcze doskonały i podlega słabości oraz pokusom do zła, jest uzdolniony przez Ducha Świętego, by odpowiadać Bogu na sposób syna: Ojcze, nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie (por. Łk 22,42)[23].

[20] Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 10.
[21] Por. Tamże.
[22] Tamże.
[23] Por. B. Moriconi, *La filialità divina base dell'antropologia teologica cristiana*, w: B. Moriconi (red.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, dz. cyt., 355.

Rozwijając w sobie przy pomocy Ducha Świętego taką postawę moralną, chrześcijanin coraz pełniej jednoczy się z Chrystusem w Jego woli posłuszeństwa Ojcu, co z kolei prowadzi do coraz pełniejszej jedności z całą Trójcą Świętą i przybliża człowieka do jego ostatecznego celu, jakim jest pełne zjednoczenie z Bogiem w chwale nieba. Nie bez znaczenia jest tutaj ów proces zjednoczenia woli, polegający na harmonii woli wierzącego z wolą Chrystusa. Pragnienie tego samego jest oznaką miłości, która doskonali osobę w myśl słów św. Pawła, iż „miłość jest więzią doskonałości" (Kol 3,14). Co więcej, zespolenie woli ludzkiej z wolą Bożą prowadzi do doskonalenia moralnego poprzez to, że przezwycięża często pojawiający się w świadomości wielu ludzi konflikt pomiędzy wolą ludzką a wolą Bożą. Rezultatem tego zwycięstwa jest akceptacja prawa moralnego rozumianego już nie jako wyraz obcej (nawet jeśli Boskiej – to wciąż obcej) woli, ale jako manifestacji Bożej mądrości i miłości, które stają się mądrością i miłością człowieka zjednoczonego z Bogiem. Tak oto Boże Synostwo Chrystusa udziela się wierzącym w Niego, a oni sami zostają uzdolnieni do takich postaw i dążeń, jakie były w Jezusie Chrystusie (por. Flp 2,1-11).

Rozważając w tym kontekście moralne zobowiązania chrześcijan, warto na moment zatrzymać się nad kluczowym dla etyki wiary wezwaniem do miłości. Wiemy, że ma to być miłość na wzór tej, którą ukochał nas Chrystus. On jest w tym względzie osobową normą postępowania dla wierzących i wzywa, abyśmy się wzajemnie miłowali tak, jak On nas umiłował: „Przykazanie nowe daje wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem (J 13,34). To jest Jego przykazanie, Jego wola, z którą – powiedzmy sobie szczerze – nie zawsze zgodna jest wola Jego uczniów, co więcej, ta wola uczniów często jest niezdolna do takiej miłości. Na szczęście zbawcza bliskość Boga i wspólnota z Nim daje człowiekowi w tym względzie niewyobrażalną po ludzku możliwość. W pierwszej swej encyklice Benedykt XVI określa ją jako wspólnotę Bożej i ludzkiej woli realizującą się w miłości. Wspólnota ta sprawia, że w miarę jej dojrzewania, „nasza wola i wola Boga stają się coraz bardziej zbieżne: wola Boża przestaje być dla mnie obcą wolą, którą narzucają mi z zewnątrz przykazania, ale staje się moją własną wolą, która wychodzi z fundamentalnego doświadczenia tego, że w rzeczywistości Bóg jest mi bardziej bliski niż ja sam. […] Tak więc nie chodzi tu już o *przykazanie* z zewnątrz, które narzuca nam coś niemożliwego, lecz o doświadczenie miłości darowanej z wewnątrz, i tą miłością, zgodnie ze swoją naturą, należy się dzielić z innymi"[24].

Opisany tu proces, w którym mamy udział przez dzieło odkupienia i uświęcenia, w formie doskonałej odczytujemy z człowieczeństwa Jezusa Chrystusa, w pełni zjednoczonego z Jego bóstwem, w jedności woli z Ojcem.

[24] Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 17.

Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa jest obrazem doskonałości, wizerunkiem pełni człowieczeństwa, pełni, w której udział może mieć każdy, kto w Niego uwierzy i przyjmie Jego życie. Proces uświęcenia zainicjowany poprzez sakramenty święte, przekształca wierzącego tak, iż staje się on coraz bardziej zjednoczony z Panem i podobny do Pana. Taka wspólnota przynosi konkretne owoce w życiu moralnym. Człowieczeństwo Jezusa z Nazaretu objawia, jakie możliwości moralne tkwią w każdym człowieku, który pozna, że jest przybranym synem Boga. Gdy uwierzy w tę prawdę i przyjmie dar nowej egzystencji ukierunkowanej na wieczność, odkryje w sobie nowy dynamizm życia na obraz i podobieństwo Boże. Na tym polega tajemnica zbawienia człowieka i tylko w jej świetle należy podejmować wszelką dyskusję o moralności chrześcijańskiej.

Ostateczne przeznaczenie człowieka do wiecznej wspólnoty z Bogiem i bliźnimi poprzez zjednoczenie i upodobnienie się do Chrystusa stanowi wyznacznik oceny moralnej każdego ludzkiego działania i sprawia, że czyny człowieka mogą być określane w kategoriach dobra lub zła. Przez swoje czyny odnoszone do swego ostatecznego przeznaczenia i celu, wierzący „objawia swe podobieństwo lub niepodobieństwo do obrazu Syna – pierworodnego między wielu braćmi (por. Rz 8,29), okazuje w życiu wierność lub niewierność darowi Ducha Świętego i otwiera się lub zamyka na życie wieczne, na komunię wizji uszczęśliwiającej, miłości i szczęśliwości z Bogiem ojcem, Synem i Duchem Świętym”[25].

4. Dojrzewanie człowieczeństwa do pełni w Chrystusie

Teologia moralna jako nauka praktyczna nie ogranicza się jedynie do wskazania ideału chrześcijańskiego etosu, lecz pragnie również wskazać, co najmniej w ogólnym zarysie, drogi prowadzące do jego realizacji. Jezus, objawiając siebie samego jako pełnię człowieczeństwa, jest jednocześnie drogą, która do tej pełni prowadzi (por. J 14,6). Aby skonkretyzować szczegóły tej drogi, będzie dla nas pomocnym nawiązanie do wymownych słów Autora listu do Efezjan, który kreśli w symboliczny sposób kontrast pomiędzy człowiekiem dojrzałym, charakteryzującym się „miarą wielkości według Pełni Chrystusa” a „dziećmi, którymi miotają fale na skutek oszustwa ze strony ludzi” (por. Ef 4,13-14).

Na kanwie tego fragmentu współczesna teologia wypracowała umowny termin pomocny w opisywaniu doskonałości chrześcijańskiej: *człowiek dojrzały w Chrystusie* (*l'uomo adulto in Cristo*[26]). Wyrażenie to, zaczerpnięte z języka Biblii, opisuje finalny stan rozwoju integralnie pojętej osoby, ku któremu może i powinien dążyć

[25] Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 73.

[26] Por. F. Ruiz, *Diventare personalmente adulti in Cristo*, w: T. Goffi e B. Secondin (red.), *Problemi e prospettive di Spiritualitŕ*, Brescia 1983, 277-301; Tenże, *L'uomo*

każdy chrześcijanin[27]. F. Ruiz, który bardzo chętnie posługuje się tym terminem, nawiązując do cytowanych fragmentów Listu do Efezjan stwierdza, że człowiek jeszcze bardziej staje się człowiekiem, kiedy coraz intensywniej doświadcza w sobie wolności budowanej na bazie więzi z Chrystusem[28]. Staje się *dojrzały w Chrystusie* na miarę tego, jak jedność z Bogiem czyni go niezależnym z jednej strony od wewnętrznej pożądliwości[29], a z drugiej od zewnętrznego kontekstu czaso-przestrzeni[30], w którym przychodzi mu żyć. Człowiek dojrzały w Chrystusie przylgnął do Niego i pozwala się prowadzić Jego Duchowi[31].

Zadaniem teologii moralnej, która towarzyszyć chce człowiekowi na drodze ku doskonałości *według Pełni Chrystusa* będzie wskazać bardzo konkretnie, w jaki sposób chrześcijanin na drodze swego dojrzewania ma coraz ściślej jednoczyć się z Chrystusem oraz uwalniać się zarówno od zniewalających go dynamizmów wewnętrznej pożądliwości, jak od zewnętrznych uwarunkowań narzucających mu określone style myślenia i działania, często obce Duchowi Chrystusowemu. Chodzi o dowartościowanie zdrowej ascezy chrześcijańskiej, która nie tyle oznaczać ma odrzucenie czy deprecjonowanie jakichś ziemskich wartości, ale takie ich uporządkowanie w świetle wiary, by pomagały człowiekowi w dojrzewaniu ku *Pełni Chrystusa*, a nie go od tej doskonałości odwodziły. Takie rozumienie ascezy – służącej wzrostowi – odkrywamy na drodze powszechnego powołania do świętości, na której każdy człowiek, według osobistych darów i indywidualnych uzdolnień, doskonalić ma się w miłości.

Konkretyzując tę drogę, możemy przywołać bardzo wymowny tekst Soboru Watykańskiego II[32], który mówi o środkach służących wzrostowi w miłości

adulto in Cristo, w: B. Moriconi (red.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, dz. cyt., 509-559.

[27] Aktualność terminu „człowiek dojrzały w Chrystusie" wyjaśnia w następujących słowach inny teolog ery soborowej A. Liégé: „Il tema dell'età adulta è di piena attualità, sia nella psicologia dell'uomo considerato nella sua vita profana di fronte alla complessità dell'esistenza moderna, sia nella psicologia dell'essere cristiano di fronte alle esigenze nuove della vita secondo il Vangelo nel mondo di oggi" (A. Liégé, *Adulti nel Cristo*, Torino 1964, 9).

[28] F. Ruiz podąża tu za stwierdzeniem Soboru Watykańskeigo II, który głosi, że „ktokolwiek idzie za Chrystusem, Człowiekiem doskonałym, sam też pełniej staje się człowiekiem" (Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, 41).

[29] Pożądliwość jest tutaj rozumiana w sensie szerszym, jako skłonność nieodkupionego człowieka do chcenia wbrew woli Bożej, chcenia motywowanego mentalnością świata w rozumieniu 1J 2,16.

[30] Chodzi tu o warunki czasu i przestrzeni z ich trendami, modami i zmiennymi opiniami, które nie zawsze są złe, ale będą tylko ludzkimi dziełami i jako takie nie powinny konkurować ze słowem Boga.

[31] Por. F. Ruiz, *L'uomo adulto in Cristo*, dz. cyt., 514-515.

[32] Por. Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, 42.

i świętości, a co za tym idzie, pomagających wierzącym dojrzewać ku moralnej pełni człowieczeństwa w Chrystusie. Środki te możemy podzielić na dwie grupy, biorąc pod uwagę pozytywny i negatywny aspekt *dojrzewania w Chrystusie*. W pierwszej znajdą się te służące coraz to lepszemu przylgnięciu do Chrystusa, pogłębianiu intymnej z Nim więzi i upodabnianiu się do Niego. Będą to: życie sakramentalne, lektura Słowa Bożego, modlitwa, naśladowanie Chrystusa, pielęgnowanie cnót, świadectwo i misja adekwatne do indywidualnego powołania i stanu życia. Druga grupa to środki pomagające wierzącemu wyzwalać się z własnej pożądliwości oraz od wpływów i uwarunkowań historii. Należą do nich m.in. poznawanie woli Bożej wyrażonej w powołaniu człowieka i w Prawie Bożym, lepsze poznawanie siebie i swoich reakcji, zdrowa asceza i kształtowanie życia uczuciowego. Przeprowadzony tu podział jest bardzo umowny, gdyż środki uwalniające od mentalności świata też w pewnym sensie służą przylgnięciu do Chrystusa, a te, które pogłębiają z Nim zażyłość, będą zarazem wyzwalały od nieewangelicznych wpływów świata. Niemniej jednak, wyróżnienie dwóch aspektów dojrzewania człowieczeństwa w Chrystusie, pozytywnego i negatywnego, ma na celu przypomnienie, że obydwa są równie ważne dla wszystkich chrześcijan: asceza nie jest tylko dla zakonników, a umartwienie jedynie dla staruszek praktykujących tradycyjne posty. Dojrzewanie człowieczeństwa w Chrystusie oznacza umocniony Bożą łaską dwuaspektowy wysiłek ludzki: przylgnięcie do Boga i odrzucenie wszystkiego, co nie pochodzi od Niego.

Mówiąc o dojrzałym człowieczeństwie w Chrystusie, warto obok środków służących temu wzrostowi, wspomnieć również o etapach i obszarach rozwojowych, które specyfikują proces dorastania do pełni w Chrystusie. Od momentu inicjacji chrześcijańskiej wierzący przechodzi kolejne etapy dojrzewania i upodabniania się do Chrystusa. W tradycyjnej teologii wyróżniano trzy stany życia wewnętrznego: oczyszczenie, oświecenie, zjednoczenie. Były to etapy pracy nad sobą na drodze pójścia za Chrystusem. Nie kwestionując słuszności takiego trójpodziału, współczesna teologia zachęca do bardziej wnikliwej analizy z uwzględnieniem szerszego kontekstu chrześcijańskiego powołania. Jedną z nowych typologii zaproponował wspomniany już wcześniej F. Ruiz, który w kontekście dojrzewania człowieka w Chrystusie, mówi o następujących etapach prowadzących do pełni: 1) inicjacja chrześcijańska, 2) personalizacja (osobiste przeżycie) treści wiary, 3) interioryzacja (głębokie wewnętrzne doświadczenie wiary), 4) kryzys (weryfikacja i umocnienie), 5) dojrzałość tymczasowa albo względna dojrzałość uświęconego człowieczeństwa (opinia świętości), 6) pełnia dojrzałości w Chrystusie w świętości i doskonałym zjednoczeniu z Bogiem w życiu wiecznym[33].

[33] Por. F. Ruiz, *L'uomo adulto in Cristo*, dz. cyt., 535-545.

Wymienione tu etapy wyraźnie uwydatniają proces rozwojowy, bardzo osobisty, w którym jest miejsce na kryzys i stopniowe dojrzewanie, a swoją pełnię osiągnie on już poza doczesnym wymiarem bytowania. To wychylenie ku wieczności przypomina, iż doskonałość chrześcijańska nie bazuje na jakimś ziemskim wzorcu poprawności i nie jest niczym innym ograniczona, jak tylko doskonałością samego Boga: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski" (Mt 5,48). Świadomość istnienia etapów na drodze ku dojrzałości w Chrystusie ważna jest przy podejmowaniu oceny moralnej. Inną kwalifikację uzyska ten sam czyn dokonany przez osobę, której dojrzałość człowieczeństwa w Chrystusie jest na poziomie personalizacji czy interioryzacji, a inną osobą ciesząca się już tymczasową dojrzałością.

Wymienione wyżej etapy dojrzewania w Chrystusie łączą się ściśle z charakterystycznymi obszarami rozwojowymi. F. Ruiz wymienia cztery takie obszary nawzajem się przenikające, w których realizują się wspomniane wcześniej etapy dojrzewania. Pierwszym obszarem jest rzeczywistość *życia teologalnego*, czyli postępujące zjednoczenie człowieka z Bogiem na drodze życia sakramentalnego, objawiające się obecnością Bożego życia w człowieku. Drugi obszar to *życie moralne* będące pochodną Bożego życia w człowieku, manifestujące się przez cnoty wiary, nadziei i miłości oraz inne sprawności etyczne, jak również postępowanie w Duchu Chrystusowym, upodabniającym wierzącego do swego Pana. Trzeci obszar wzrostu to *wspólnota kościelna*, będąca naturalnym środowiskiem dojrzewania człowieczeństwa według Pełni Chrystusa. Identyfikacja ze wspólnotą i zdrowe relacje wewnątrzkościelne i społeczne są niezbędnym elementem wzrastania w doskonałości chrześcijańskiej. I wreszcie ostatni obszar to *sfera psychiczna* osoby. Rozumie się przez nią naturalną strukturę osobowości, która winna podlegać rozwojowi w zgodzie i harmonii z trzema poprzednimi obszarami.

Wszystkie te obszary, na których rozgrywa się życie człowieka wierzącego, są areną wzrostu i dojrzewania osoby do pełni człowieczeństwa ukazanej w Jezusie Chrystusie. Pozbawienie człowieka tych przestrzeni rozwoju, jak również bagatelizowanie etapów dążenia do doskonałości, i jednoczesne oczekiwanie postępów w życiu moralnym i umiejętności formułowania poprawnych ocen moralnych, jest poważnym nieporozumieniem. A zdarza się to aż nader często, zwłaszcza gdy żądamy takich czy innych zachowań moralnych od ludzi zupełnie nie zainteresowanych chrześcijańską dojrzałością swego człowieczeństwa. Etyka wiary może dotyczyć tylko tych, którzy idą za Chrystusem, a właściwa jej ocena moralna musi liczyć się ze stopniem dojrzałości osoby według miary danej nam w człowieczeństwie Jezusa Chrystusa.

* * *

Niezwykle ważnym zadaniem współczesnych chrześcijan jest przypominanie światu, iż pomimo wielkiego zamieszania i dezorientacji w dziedzinie ocen moralnych, istnieje obiektywne kryterium, w świetle którego człowiek może poznać, co jest dobrem, a co złem. Jest to kryterium ludzkie, choć nie wymyślone przez ludzi, a przez to na wskroś obiektywne. Tym kryterium jest miara dobra wyznaczona człowiekowi przez Boga, a ukazana w człowieczeństwie Jezusa Chrystusa. Nawet jeśli nie wszyscy ludzie uznają Jego boskość, niekwestionowana pozostaje wartość Jego człowieczeństwa, która da się opisać w kategoriach moralnych postaw. One ukazują, jakie możliwości moralne ukryte są w każdym człowieku, który uzna, że jest umiłowanym dzieckiem Boga i odkryje w sobie dynamizm życia na podobieństwo Boga.

Pytaniu o dobro i zło moralne czynów musi towarzyszyć odniesienie do wzorczego człowieczeństwa Chrystusa badając, czy dany czyn potwierdza lub przybliża ludzką postawę jego autora do tej osobowej dojrzałości, jaką poznaliśmy w Jezusie Chrystusie. Chrześcijańskie kryterium oceny moralnej polega więc na prostym pytaniu, czy danym czynem wierzący potwierdza, czy też neguje swoje podobieństwo do człowieczeństwa Jezusa Chrystusa.

RIASUNTO

L'esperienza quotidiana nella società contemporanea mette in evidenza un processo evolutivo che riguarda il comportamento umano: una forte tendenza a stimolare le azioni umane, in gran parte incitando gli impulsi e i desideri spontanei che reclamano di essere soddisfatti. Le mura della civiltà del benessere e del consumismo sono così alte che solo con un grande sforzo si può scoprire e affermare un'altra finalità, trascendente, che sia più importante dei miti falsi creati dalla società. La crescente incertezza etica, avendo causato vittime concrete del relativismo morale e del materialismo pratico, richiama a una profonda revisione delle motivazioni del comportamento umano. La perdita degli ideali, la diffidenza verso le autorità, l'incertezza dei principi-guida e molti altri fenomeni, sintomi della crisi culturale della civiltà occidentale, dipendono, in qualche modo, dal rifiuto della prospettiva religiosa che propone all'umanità un fondamento forte, incrollabile e indipendente da interessi particolari.

Il mistero dell'Incarnazione, oltre la sua missione redentiva, rivela il senso pieno dell'umano. Gesù facendosi uomo, divenne nostro fratello, anzi il primogenito tra i fratelli, l'Uomo perfetto. La nostra redenzione e la pienezza del nostro essere si realizza nella misura in cui veniamo incorporati a Cristo. Possiamo dire che la perfetta umanità che si manifesta in Gesù, diventa per noi una figura esemplare e un modello operativo visibile, cui conformare e concretizzare tutta la vita del credente. Partecipare alla pienezza di Cristo significa per l'uomo avere parte alla sua umanità divinizzata, cioè essere per partecipazione ciò che Cristo è per natura. Questo riguarda non soltanto l'ordine ontologico ma informa anche tutto il volto esistenziale dell'uomo con il suo modo di pensare, di volere e di agire così che, senza Cristo, l'uomo rimane indefinibile e incomprensibile.

Nelle sue azioni concrete e nelle sue scelte particolari, l'uomo agisce sempre, più o meno consapevolmente, per il desiderio di felicità o di un bene assoluto. Se questo bene assoluto verrà identificato con una annebbiata visione di Dio e una oscura concezione dell'uomo, le azioni concrete rischiano di essere dominate dalla concupiscenza e dal desiderio disordinato, stimolato da diversi incitamenti. Se, invece, l'uomo riconosce il suo bene e fine ultimo nella eterna comunione con Dio in Cristo, la sua condotta riceve uno specifico orientamento, e pur non essendo perfetto subito, l'uomo seguendo la chiamata di Dio, diventa «l'uomo adulto in Cristo», riesce a costruire il proprio comportamento e sa giudicare la sua dimensione morale.

Bp Wojciech POLAK

Studia Gnesnensia
Tom XX (2006) 219–242

POMOC MŁODYM, ABY BYLI UCZNIAMI I ŚWIADKAMI CHRYSTUSA, SZANSĄ DLA ODNOWY DUSZPASTERSTWA POWOŁAŃ

1. Zobowiązujący dar młodości

W znanej nam z pewnością bardzo dobrze książce: *Przekroczyć próg nadziei*, włoski dziennikarz Vittorio Messori, wśród wielu pytań i zagadnień, które miał okazję postawić i poruszyć w rozmowie z Ojcem Świętym Janem Pawłem II, w pewnym miejscu nawiązał również do – jak sam napisał – uprzywilejowanego tematu serdecznego zainteresowania Papieża, a więc do pytania o ludzi młodych. Przypominał, że Sługa Boży bardzo często mówił o ludziach młodych, że są *szczególną nadzieją Kościoła. Czy jednak ta nadzieja ma jakieś rzeczywiste podstawy? A może tylko* – pytał dalej dziennikarz – *mamy znów do czynienia z powracającą iluzją nas, dorosłych, że nowe pokolenia będą lepsze od naszego i od wszystkich innych, które nas poprzedzały?*[1].

Pochylając się dziś nad pytaniem o ludzi młodych, szukając razem odpowiedzi na pytanie, *jak pomóc młodym ludziom, aby byli uczniami i świadkami Chrystusa*, warto może więc wsłuchać się najpierw w to, co Jan Paweł II podpowiada i nam na temat samej młodości. We wspomnianej rozmowie Ojciec Święty mówił, że Jego głównym odkryciem z czasu, gdy jako duszpasterz zajmował się właśnie młodzieżą, było *odkrycie istotnego znaczenia młodości. Co to jest młodość? Młodość to nie tylko pewien okres życia ludzkiego, odpowiadający określonej liczbie lat, ale to jest zarazem czas dany każdemu człowiekowi i równocześnie zadany mu przez Opatrzność. W tym czasie szuka on odpowiedzi na podstawowe pytania, jak młodzieniec z Ewangelii; szuka nie tylko sensu życia, ale szuka konkretnego projektu, wedle którego to swoje życie ma zacząć budować. I to właśnie* – podsumowywał Papież – *jest najistotniejszy rys młodości*[2]. A zatem młodość jest czasem poszukiwania i tworzenia zarysów projektu życia. Jest czasem stawiania pytań i poszukiwania na nie wiążącej odpowiedzi. Co więcej, w *Liście apostolskim do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży*, swoistej

[1] *Przekroczyć próg nadziei*. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego, Lublin: RW KUL 1994, s. 100.

[2] Tamże, s. 101.

magna charta myślenia o młodzieży i duszpasterstwa młodzieży, Sługa Boży Jan Paweł II dodawał, że w stawianych w okresie młodości pytaniach, nieraz w sposób intensywny i natarczywy, czasem nieomal niecierpliwy, objawia się, że ten *projekt życia* nabiera jednocześnie znaczenia *życiowego powołania*. Albowiem młody człowiek, chłopiec czy dziewczyna, *równocześnie buduje swój projekt życia i rozpoznaje ten projekt jako powołanie, do którego wzywa go Bóg*[3].

2. Wezwani, aby pomóc młodym

Stając wobec tak dynamicznej rzeczywistości, jaką jest młodość, chcemy jeszcze raz postawić sobie w tym miejscu następujące pytanie: *jak zatem pomóc młodym, aby ten czas budowania projektu życia, odkrywania powołania, do którego wzywa ich sam Bóg, czas młodości, przyniósł w ich życiu jak najlepsze owoce?* Jednym bowiem z podstawowych wymiarów wychowania młodego człowieka jest pomaganie wychowankowi, aby odkrył on własne powołanie i w pełni zaangażował się w jego realizację. Skoro młodość jest – jak pisał w *Liście do młodych* Jan Paweł II używając tego sugestywnego i syntetycznego słowa – czasem *wzrastania*, to dokonuje się ono nie tyle na drodze obcowania jedynie z jakimiś dziełami człowieka, ale *bardziej jeszcze z samymi żywymi ludźmi*. Tę dynamikę powinien zrozumieć najpierw nie tylko sam młody człowiek, ale także każdy wychowawca, poczynając od rodziców.

W ostatnim czasie, na kanwie tego wielkiego spotkania młodych ludzi, jakim były ubiegłoroczne XX Światowe Dni Młodzieży w Kolonii, przypomniał nam jeszcze raz wprost to wezwanie Ojciec Święty Benedykt XVI. Już po powrocie z Kolonii, w niedzielę 28 sierpnia 2005 roku, w Castel Gandolfo, w rozważaniu przed modlitwą *Anioł Pański* dzieląc się swoimi wrażeniami z XX Światowych Dni Młodzieży podkreślał, że było to *naprawdę nadzwyczajne doświadczenie kościelne*. Przywołał potem słowa, które sama młodzież skierowała do swych pasterzy, a w pewnym sensie do wszystkich wierzących, a zatem swoiste przesłanie – jak mówił Papież – które jest zarazem prośbą: *Pomagajcie nam być uczniami i świadkami Chrystusa*[4]. Chcemy więc podjąć wspólnie tę prośbę młodzieży i odczytać ją również jako szansę na ożywienie naszego duszpasterstwa powołań. Czyż bowiem taka właśnie kompetentna pomoc młodemu człowiekowi w spotkaniu z Chrystusem i jednocześnie w odkrywaniu projektu życia

[3] Jan Paweł II, *List apostolski do młodych całego świata*, w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005). Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, Poznań: Pallottinum 2005, s. 29.

[4] Benedykt XVI, *Łaska dla całego Kościoła*. „Anioł Pański" po podróży, 28 sierpnia – Castel Gandolfo, OssRomPol XXVI(2005), nr 10, s. 34.

i *powołania życiowego,* nie będzie ostatecznie realizacją tej podstawowej troski Kościoła, aby młodzi ludzie żyli zgodnie z Bożym powołaniem?[5]

Nasze działania kierowane są do młodzieży. Dlatego zanim zastanowimy się, jak konkretnie możemy pomóc – zwłaszcza w duszpasterstwie powołaniowym – dziś młodym ludziom w przyjęciu takiej właśnie postawy, warto najpierw spojrzeć, choćby pokrótce, na współczesną kondycję młodych ludzi i zastanowić się, kim są ci, którzy kierują do nas swoje wezwanie i którym pragniemy dopomóc.

3. Młodzi dzisiaj – jacy są, czego szukają?

Niewątpliwie nie jest łatwo w sposób wyczerpujący i całościowy ukazać tutaj sytuację współczesnej młodzieży. Z pewnością bardzo wiele zależy również od tego, kto stawia te pytania i kto na nie odpowiada. Sługa Boży Jan Paweł II we wspomnianej już na wstępie książce, dość prowokująco stwierdza: *młodzi dzisiaj – jacy są, czego szukają? ... Można by powiedzieć, że są tacy jak zawsze,* (bo) *jest coś w człowieku, co nie podlega zmianom* (...) *To może najbardziej objawia się w młodości* (...) *Równocześnie ci młodzi dzisiaj są inni. Są inni niż w przeszłości* (...) *Pod tym względem pokolenie współczesne wzrasta w innych uwarunkowaniach. Nie noszą oni w sobie doświadczeń drugiej wojny światowej, wielu z nich nie pamięta już zmagań ideowych z systemem komunistycznym, z państwem totalitarnym. Żyją w wolności, która została im dana, ulegli w znacznej mierze cywilizacji konsumpcji. Takie są bardzo ogólne parametry współczesnej sytuacji*[6].

Myślę, że warto nieco uszczegółowić teraz te wskazane przez Papieża *bardzo ogólne parametry współczesnej sytuacji* młodych ludzi. Chciałbym to uczynić według wybranego przeze mnie *potrójnego klucza*. Po pierwsze, spróbuję ukazać obraz młodzieży dzisiaj, zwłaszcza w odniesieniu do jej świadomości religijnej i moralnej, jaki wyłania się z badań prowadzonych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC pod kierunkiem ks. Sławomira Zaręby[7]. Po drugie, postaram się nakreślić pewne bardziej ogólne cechy (tendencje) obecne wśród współczesnych młodych ludzi, a zwłaszcza te, które szczególnie warunkują odpowiedź (lub jej brak) na zaangażowanie w tworzenie *projektu życia*, w dokonywanie doniosłych życiowo wyborów i wyznaczanie sobie głównych celów w życiu, podejmowanych w kontekście realizacji *życiowego powołania*. I po trzecie, wskażę na pewne dominujące tendencje obecne we współczesnej kulturze,

[5] Por. M. Dziewiecki, *Nowe powołania dla nowej Europy*, [m.p.s.], s. 1.

[6] *Przekroczyć próg nadziei*. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego, s. 100-101.

[7] Por. S. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988-1998)*, Warszawa: ISKK SAC 2003.

które sprawiają, że *młodemu pokoleniu* niejednokrotnie *trudno jest odczytywać własne powołanie i podejmować decyzje na całe życie*[8].

4. Współczesne przemiany w świadomości religijno-moralnej młodzieży[9]

Odwołując się do badań przeprowadzonych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC możemy zauważyć, że ukazują one przemiany, jakie na przestrzeni ostatnich lat (badania dotyczyły dziesięciolecia 1988-1998) dokonały się w świadomości religijnej i moralnej młodych ludzi. Trzeba nadmienić – jak wspominają prowadzący badania – że w porównaniu z innymi zmianami zachodzącymi w polskim społeczeństwie, zmiany w świadomości religijnej i moralnej, zachodzą zawsze znacznie wolniej. Także i tym razem znalazło to swoje potwierdzenie. Jeśli chodzi o stosunek do wiary, badania dotyczyły zarówno samej deklaracji odnośnie do swojej wiary, jaki i wiedzy religijnej oraz akceptacji podstawowych prawd wiary, ale także, już bardzo konkretnie, odpowiedzi młodych ludzi na pytanie ich o udział w praktykach religijnych (np. Msza św., modlitwa).

Z prowadzonych badań wyraźnie wynika, że dynamika przemian świadomości religijnej współczesnej młodzieży najwyraźniej zarysowuje się w stosunku młodzieży do wiary i określaniu jej miejsca w tzw. codziennym życiu. Zaistniał wyraźny spadek deklaracji: jestem „głęboko wierzący" z 17,9 % na 10,1 % oraz osób deklarujących się jako „wierzący" z 61,8 % na 57,7 % (razem spadek o 11,9 %, do poziomu 67,8 %)[10], z równoczesnym wzrostem takich deklaracji jak: „niezdecydowany", „przywiązany do tradycji", „obojętny" z 17 % do 28%. Na tle tych deklaracji interesującym jest jednoczesny wzrost liczby osób świadomych pomocy religii w życiu codziennym (z 70,8 % na 78,3 %), co świadczy o tym, iż nie tylko „głęboko wierzący" i „wierzący", ale i osoby z grup: „obojętni", niezdecydowani" poszukują pomocy w religii i w osobistym odniesieniu do Boga.

Pomimo jednak poszukiwania pomocy i bezpieczeństwa na obszarze religii, tylko niewielka liczba respondentów wyraźnie deklaruje odczuwalną bliskość Boga – 25,2 %, co w porównaniu do roku 1988 jest liczbą mniejszą o 5,2 %. Ciekawym jest, że spadła także liczba osób deklarujących brak odczucia bliskości Boga

[8] M. Dziewiecki, *Nowe powołania dla nowej Europy*, s. 7.

[9] Przy opracowaniu tej części, oprócz wskazanej pracy badawczej ks. Sławomira Zaręby korzystałem z interpretacji i opracowania wyników tej publikacji przedstawionych w artykule ks. Krzysztofa Kantowskiego, *Powołanie (przygotowanie) do małżeństwa*, Koszalin [m.p.s.].

[10] Por. S. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej…*, s. 191.

i wynosi obecnie 24,6 % (spadek o 3,5%). Uzupełnieniem obrazu tej tendencji jest wzrost odpowiedzi „trudno powiedzieć" (o 9,1 %) do poziomu 47,9 %.

Ten wynik prowadzi przede wszystkim samego autora badań do sformułowania następującego wniosku, iż w życiu badanych osób wiara nie łączy się z doświadczeniem. Dominować zaczyna tradycyjne spojrzenie na religię, w której dostrzega się głównie jej pomocniczą funkcję. Można wreszcie na podstawie przeprowadzonych badań zauważyć, że zachodzące zmiany przebiegają szczególnie wyraźnie, jeśli chodzi o młodzież szkół ponadgimnazjalnych, wśród której deklaracje „głęboko wierzący" i „wierzący" złożyło już tylko 67 %, w roku 1988 – 82,3 % (spadek 15,3 %).

Ten wynik z kolei, zdaniem autora, jest konsekwencją przeżywanego często buntu młodych ludzi wobec instytucji (tutaj także instytucji Kościoła), ale również ujawniającej się postawy krytycznej, braku stabilizacji emocjonalnej, coraz większego wpływu na młodzież laickiego sposobu bycia oraz zmniejszającego się oddziaływania środowiska rodzinnego[11].

Osobną kwestią, oprócz powyższych deklaracji młodych ludzi w sprawach wiary, stanowiło badanie wiedzy religijnej oraz stopnia akceptacji przekazywanego przez Kościół depozytu wiary. Wydaje się, że zwłaszcza dzisiaj warto spojrzeć nieco bardziej krytycznie również na tę sytuację młodych ludzi, którzy przecież w swojej większości uczęszczają na lekcje religii w szkole i sakramentalną katechezę przyparafialną.

W prowadzonych badaniach szczegółowe pytania postawione respondentom dotyczyły Trójcy Świętej: *Czy wierzy Pan/i/ w to, że Bóg jest jeden w trzech Osobach?*, misji zbawczej Jezusa Chrystusa: *Czy wierzy Pan/i/ w to, że Bóg stał się człowiekiem i umarł na krzyżu za wszystkich ludzi?*, i eschatologii: *Czy wierzy Pan/i/ w to, że po śmierci oczekuje człowieka wieczna nagroda lub kara? Czy wierzy Pan/i/ w istnienie piekła?* Spośród tych pytań najwyraźniejszą zmianę, a zarazem największy spadek odnotowano w przypadku pytania dotyczącego wiary w dogmat chrystologiczny. Wynosił on 11,5 % (z 83,7 % na 72,2 %).

Zdaniem ks. Zaręby jest to konsekwencja płytszego bądź selektywnego przeżywania wiary religijnej, skłonności do odrzucania, a nie akceptowania rzeczy niezrozumiałych i jest fragmentem postępującego procesu ideologizacji religii[12]. Pewnym *panaceum* na tę sytuację może być stworzenie młodzieży okazji do głębszego przeżycia, a zarazem wniknięcia w podstawowe prawdy depozytu wiary.

Obraz dokonujących się zmian świadomości religijnej młodzieży uzupełniają wreszcie dane odnoszące się do praktyk religijnych. Jeśli chodzi o praktykowanie

[11] Por. tamże, s. 193-201.
[12] Por. tamże, s. 201-211.

wiary to dokonujące się zmiany pozostają, podobnie jak i w przypadku pozostałych komponentów, na poziomie ok. 10-15 %. I tak dla przykładu deklaracje systematycznego uczestnictwa w praktykach religijnych (Msza św., Komunia św., modlitwa prywatna) spadły o 9,4 % (z 49,6 % do 40,2 %) i niesystematycznego o 1,7 % (z 32,7 % do 31 %), natomiast wzrosły deklaracje „praktykuję rzadko" o 8 % (z 10,3 % do 18,3 %) oraz „nie praktykuję" o 3 % (z 6,5% do 9,5 %). Grupą, u której ta negatywna dynamika zmian występuje najwyraźniej jest młodzież szkół ponadgmnazjalnych, szczególnie szkół miejskich.

Przyczyny tego zjawiska upatruje autor badań w postępującym procesie dystansowania się od zewnętrznych form kultu religijnego, procesie urbanizacji, pogłębiającej się atomizacji życia społecznego i indywidualizacji. Ciekawym natomiast i godnym odnotowania jest fakt, iż pomimo spadku praktyk religijnych wśród młodzieży zarysowuje się potrzeba sacrum. *Materiał empiryczny* – pisze ks. Zaręba – *potwierdza postawione na wstępie hipotezy o obniżaniu się identyfikacji młodzieży z wiarą religijną, przy jednoczesnym wzroście jej akceptacji dla religii, ale jedynie w wymiarze egzystencjalnym, jak na przykład w obliczu niepowodzeń życiowych*[13].

Zachodzące współcześnie wśród ludzi młodych przemiany dotyczące świadomości religijnej, wiary i jej konkretnego przeżywania, należy jeszcze dopełnić obrazem, jaki na podstawie prowadzonych badań wyłania się w odniesieniu do świadomości moralnej naszej młodzieży. Trzeba pamiętać, na co zwracają uwagę również inni autorzy podobnych badań, że poglądy młodych ludzi na kwestie dotyczące moralności zawierają bardzo duże zabarwienie spontanicznością czy wręcz emocjonalnością. *Młodzież przejmuje te wartości, które są rzeczywiste, a nie deklaratywnie tylko cenione w społeczeństwie. Dopiero po osiągnięciu dorosłości i odpowiednio wysokiego poziomu rozwoju psychicznego staje się możliwe przyjmowanie wartości dla nich samych i bardziej samodzielnie*[14].

Uwzględniając te złożenia, wykazane przez badania 19 % poparcia dla tezy: *Istnieją całkowicie jasne kryteria określające, co jest dobre a co złe. Mają one zastosowanie do każdego, niezależnie od okoliczności,* świadczy o dość dużej grupie młodych osób uznających obiektywne kryteria moralne. Jednakże dominującą grupą (49,6 %) są respondenci, którzy deklarują, iż *nie ma jasnych i absolutnych kryteriów, co jest dobre a co złe. Dobro i zło zależy w znacznej mierze od okoliczności*, lecz co jest interesujące, nastąpił wyraźny spadek liczebności tej grupy osób o ok. 8,9 %.

[13] Tamże, s. 223.

[14] M. Porębska, *Osobowość i jej kształtowanie się w dzieciństwie i młodości*, Warszawa 1982, s. 195.

Zmiany odnotować można również odnośnie do poszukiwania przez młodych ludzi wsparcia w rozwiązywaniu konfliktów moralnych. Uwidacznia się tendencja zwracania się po radę do rodziny (wzrost 6,1%), przyjaciół (wzrost o 3,0 %), nauczania Kościoła (wzrost o 0,9 %), a maleje opieranie swych decyzji jedynie na własnym sumieniu (spadek o 9,3 %)[15]. To zjawisko może świadczyć o wzroście roli wspólnoty w życiu młodego człowieka (rodziny czy Kościoła), przy jednoczesnym spadku zaufania do siebie samego i własnej oceny moralnej.

Duża rola, jaka przypisywana jest przez młodych ludzi wspólnocie, uwidacznia się także w prezentowanej przez młode pokolenie tzw. aksjologii sensotwórczej[16]. Wśród akceptowanych i pożądanych przez młodzież wartości pierwsze miejsca nadal zajmują: miłość, wielkie uczucie (78,8 %), szczęście rodzinne (74,5 %), zdobycie ludzkiego zaufania i przyjaciół (51,3 %), znalezienie własnego miejsca w społeczeństwie i poczucie przydatności (38,6 %). Jednak, by nie budować taniego optymizmu zauważyć należy wyraźny spadek uznawania za pożądaną wartość głębokiej wiary religijnej z 48,5 % do 27,4 (spadek o 21,1 %).

Interesującym wydaje się także obraz przemian, jakie zachodzą w świadomości moralnej odnośnie etyki seksualnej i dalej małżeńskiej. Aprobata dla współżycia małżeńskiego przed ślubem wzrosła o 27,6 %, do 61,9 %, aprobata rozwodów o 10,0 %, do 29,6 %. Pozytywną ocenę uzyskuje stosowanie środków antykoncepcyjnych z 40,4 % na 66,4 % oraz przerywanie ciąży, które za dopuszczalne lub względnie dopuszczalne uznaje 44,8 % (w roku 1988 – 27,9 %). Wzrost aprobaty dla tych zachowań stoi w opozycji wobec moralnego nauczania Kościoła na temat życia chrześcijańskiego małżeństwa i rodziny. *W tej dziedzinie* – jak zauważa ks. prof. Janusz Mariański – *zaznacza się szczególnie wyraźnie krytyka etyki nakazów i zakazów oraz przejście od chrześcijańskiego systemu norm do bliżej nieokreślonego czy wręcz laickiego systemu aksjologicznego. Odchylenia od tradycyjnej moralności seksualnej są tak znaczne, że można mówić o swoistej rewolucji obyczajowej, a nawet moralnej. Świadomość moralna młodych Polaków w odniesieniu do małżeństwa i rodziny ulega procesom pluralizacji i relatywizacji, słabnie wyraźnie rygoryzm w kwestiach związanych z seksualnością. Wielu z nich czuje się bardziej „producentami" niż adresatami norm moralnych. W praktyce życia codziennego dochodzi do wielu kompromisów w dziedzinie moralności małżeńsko-rodzinnej i stąd obraz postaw moralnych nie jest ani jednoznaczny ani harmonijny.* (…) *Pomimo niewątpliwie negatywnych zmian w religijności i moralności Polaków po 1989 roku, wciąż jest mocno obecna w naszym kraju świadomość chrześcijańska. Jest ona pełna niekonsekwencji,*

[15] Por. S. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej…*, s. 240-243.
[16] Por. tamże, s. 246-252.

wybiórcza i selektywna, aż po granice heterodoksji. Nie wydaje się jednak, by proces sekularyzacji świadomości moralnej młodzieży rozwinął się tak dalece, by usprawiedliwiał ocenę, według której w Polsce „obok małych grup młodzieży, która świadomie i konsekwentnie żyje po chrześcijańsku w duchu Ewangelii, szerokie jej kręgi ulegają etycznemu indyferentyzmowi i zazwyczaj bezkrytycznie przejmują lansowane przez media zsekularyzowany styl życia[17].

Podsumowując – ale jedynie w tym miejscu bardzo ogólnie – ukazane nam wyniki prowadzonych badań nad młodzieżą można zauważyć, że niewątpliwie jedną z ujawniających się i dominujących cech wielu współczesnych młodych ludzi jest silna tendencja do *subiektywizacji wiary* i *postaw moralnych*. Wybierają oni niekiedy prawdy *według swojego upodobania, odpowiadające ich subiektywnemu doświadczeniu, a przy tym nie wymagające zmiany własnych przyzwyczajeń i praktycznego stylu życia*[18]. W tym kontekście warto przytoczyć tylko jeszcze jedno stwierdzenie i uzupełnienie, jakie wyłania się m.in. na podstawie prowadzonych przez ks. Krzysztofa Pawlinę w 2000 roku badań nad alumnami I roku wszystkich seminariów diecezjalnych w Polsce[19], a mianowicie, że wstępujący do seminariów młodzi ludzie, podobnie jak ich koleżanki i koledzy, *nie są to ludzie mający wykrystalizowany pogląd na sprawy moralne. Spora grupa przyszłych księży stwierdziła, że nie ma jasnych kryteriów określających, co jest dobre a co złe*[20]. W podobny sposób należy dostrzec istniejące zróżnicowanie wśród kandydatów do kapłaństwa pod względem wiary. Od kiedy katecheza wróciła przed 15 laty do szkół, ogólny stan wiedzy religijnej wyraźnie się poprawił, jednak więź niektórych kandydatów z Bogiem i Kościołem często wymaga bardzo poważnego pogłębienia i oczyszczenia.

Prowadzone badania nad współczesnymi przemianami w świadomości religijnej i moralnej młodych ludzi w pewnym przybliżeniu ukazały nam, jacy są i czego szukają w swoim życiu dziś młodzi ludzi. Oczywiście, że stanowią one zaledwie pewien fragment opisu całościowej sytuacji współczesnych młodych ludzi i domagałyby się szerszego dopełnienia i bardziej pogłębionej interpretacji.

---

[17] J. Mariański, *Charakterystyka współczesnej młodzieży*, w: S. Kulpaczyński (red.), *Katecheza młodzieży*, Lublin 2003, s. 64-66.

[18] R. Selejdak, *Stawać się kapłanem trzeciego tysiąclecia*, Częstochowa 2001, s. 20.

[19] Por. K. Pawlina, *Kandydaci do kapłaństwa trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 2002.

[20] Tenże, *Powołania na progu III Tysiąclecia*, w: A. Baran (red.), *Przypatrzcie się bracia powołaniu waszemu*, Lublin 2002, s. 23. Autor opracowania zauważa, że 56% przyszłych księży stwierdziło, że istnieją jasne kryteria określające, co jest dobre a co złe. 20% badanych odpowiedziało, że nie ma jasnych i absolutnych kryteriów, a 20% nie miało na ten temat zdania. Przyszli kapłani nie są też zgodni co do postaw moralnych, np. 93% nie przyjęłoby łapówki, a 5% odpowiedziało – to zależy; 58% ocenia kłamstwo jako zawsze złe, ale aż 41% uzależnia ocenę od sytuacji.

Pewnym więc uzupełnieniem może być, tym razem bardziej ogólna już refleksja, nad współczesną kondycją młodych ludzi, zwłaszcza w odniesieniu do podejmowanego i realizowanego przez nich *projektu życia*.

5. Złożony obraz młodego pokolenia Polaków

Prośba – *pomóżcie nam być uczniami i świadkami Chrystusa* – przychodzi do nas w kontekście konkretnego pokolenia współczesnych młodych ludzi. Co charakteryzuje tę właśnie grupę współczesnej młodzieży? Jakie są jej oczekiwania i najskrytsze pragnienia? W czym dostrzegają swoją siłę, a w czym słabość? Co jest dla nich ważne i istotne w życiu? Jaki obraz siebie i swych młodzieńczych aspiracji noszą w swych sercach? Jaki więc obraz młodzieży może wyłonić się przed nami?

Niewątpliwie znów trzeba powiedzieć, że ten obraz jest przede wszystkim bardzo złożony i wymyka się prostemu opisowi sytuacji. Jest on rzeczywiście wielobarwny i różny, jak różne są twarze i poszczególne historie życia młodych ludzi. W swoistym *Instrumentum laboris* przygotowanym na rzymski Kongres Powołań do Kapłaństwa i Życia Konsekrowanego, który odbył się w maju 1997 roku, podejmując próbę uchwycenia istotnych problemów współczesnego *świata młodych*, autorzy dokumentu odwołali się do dwóch zasadniczych pojęć: *złożoność* i *przeciwstawność* (a nawet *sprzeczność*). Co więcej, wspominają, że chyba najbardziej trafną kategorią dla opisu tej rzeczywistości wydaje się pojęcie *ambiwalencji*[21]. Dostrzec bowiem można bardzo wiele elementów pozytywnych, które wskazują nie tylko na wielkie pragnienia i marzenia młodych ludzi, ale także na zdecydowane dążenie do celu i podejmowanie konkretnej odpowiedzialności za swoje życie. Trzeba jednak z drugiej strony zgodzić się ze stwierdzeniem ks. Marka Dziewieckiego, Krajowego Duszpasterza Powołań, że *żyjemy w czasach, w których wielu młodych ludzi, to ludzie nie wiedzący, ani kim są, ani po co żyją. To ludzie, którzy nie stawiają sobie nawet takiego pytania. W konsekwencji nie wiedzą, po co się uczą, pracują, zdobywają pieniądze, po co stawiają sobie wymagania, nawiązują kontakty, zaspakajają poszczególne potrzeby*[22].

Złożona i wielowymiarowa sytuacja młodych ludzi odsłania przed nami obraz niekiedy wewnętrznie sprzeczny, nacechowany wieloma przeciwieństwami, a nawet napięciami. Niewątpliwie jednym z podstawowych komponentów tego

[21] Por. Pontificia Opera per le Vocazioni Ecclesiastiche, *La pastorale delle vocazioni nelle Chiese particolari dell'Europa*. Documento di lavoro del Congresso sulle vocazioni al Sacerdozio e alla Vita Consacrata in Europa, Roma 5-10 maggio 1997, Roma: Libreria Editrice Vaticana 1997, s. 22.

[22] M. Dziewiecki, *Nowe powołania dla nowej Europy*, s. 1.

obrazu jest z jednej strony poczucie własnej wartości i podmiotowości, z drugiej natomiast redukowanie swojej przyszłości do wyboru zawodu, do zdobywania pieniędzy i posiadania określonych rzeczy, do zaspokojenia potrzeb cielesnych oraz szukania dobrego nastroju emocjonalnego za wszelką cenę. *Jeśli zapytam młodego człowieka* – zauważa autor artykułu *Samotni w wyścigu – co jest najważniejsze dla niego i jego kolegów, odpowie: sukces. Dąży do niego całymi latami. Po to studiuje, po to uczy się języków, kończy najróżniejsze kursy, odbywa praktyki, zdobywa nowe umiejętności, a nawet ćwiczy na siłowni i chodzi do solarium. Życie 20-latka można porównać do teleturnieju, w którym najpierw trzeba znieść upokorzenia na „castingach" u pracodawców, a później umiejętnie wykorzystać „koła ratunkowe", które nam mogą rzucić rodzice, szkoła, uczelnia czy środowisko. Zręcznie ominąć czyhające na zawodników pułapki, nie dać się wyeliminować i ... wygrać. Wykreowany przez media świat młodego człowieka to po prostu szansa na sukces*[23].

W tym kontekście wspomniany już dokument kongresowy zauważał, że ważne w tzw. *świecie ludzi młodych* staje się to, co zewnętrzne, a zatem to, co się posiada: piękne ciało, przyciągająca zewnętrzna aparycja, wybitne zdolności sportowe, intelektualne, artystyczne. Tworzony *projekt życia* oparty jest na wykreowanych przez media obrazach, na tym, co podpowiada współczesna kultura, a nawet często *subkultura* czy *antykultura*, na karierze, na ciągłej afirmacji siebie samego (oczekuje się tego także przede wszystkim od innych i z tego *czerpie się życie*). Ale żyje się wówczas na antypodach prawdziwego istnienia, dla którego istotną rzeczywistością staje się możliwość daru z siebie samego[24]. Takie wartości jak sukces, ambicja, siła przebicia, inwestowanie w siebie, niezależność finansowa są niewątpliwie tymi, które w jakimś sensie opanowują dziś młodych, rządzą ich światem i zdają się dyktować jego codzienny bieg. Często te aspiracje nie przynoszą jednak nie tylko spodziewanych efektów i pokładanych oczekiwań, ale same w sobie fragmentaryczne i nieuporządkowane, stają się źródłem jakiegoś wewnętrznego rozdarcia, licznych lęków i frustracji. *Otoczeni tak wielką ilością różnych bodźców* – zauważa dokument wprowadzający w prace rzymskiego Kongresu Powołań w 1997 roku – *ogłuszeni tysiącami dźwięków i podsuwanych codziennie propozycji, żyjący bez pewnych i stałych punktów odniesienia, silnie odczuwający narastający lęk i niepokój,* młodzi ludzie *żyją dziś z oczyma utkwionymi w ubogi i niepewny horyzont ich życia.* Aby choć trochę obronić siebie przed naporem rzeczywistości, aby ocalić w sobie to co, najważniejsze, *dążą do tego, by w jakiś sposób dowartościować siebie samych. Dlatego*

[23] M. Lizut, *Samotni w wyścigu*, „Gazeta Wyborcza" (2-3 lipca 2005), s. 10.

[24] Por. Pontificia Opera per le Vocazioni Ecclesiastiche, *La pastorale delle vocazioni nelle Chiese particolari dell'Europa*, s. 22.

zamykają się często w sobie, w swoim własnym świecie, szczelnie odizolowani od rzeczywistości, która ich otacza, od rodziny, szkoły, od świata, od społeczeństwa, od polityki[25].

Może to nie najlepszy pomysł, ale sięgnijmy jeszcze w tym miejscu do polskiej prasy opisującej dziś właśnie ten świat młodych ludzi. Jak zauważają autorzy jednego z artykułów opublikowanych w zeszłym roku w *Newsweeku* na temat polskiej młodzieży, *media i socjologowie prześcigają się w wymyślaniu dla nich kryptonimów. Pokolenie ego. Generacja zabawy. Bez wielkich celów, ideałów. I bez iskry buntu w sobie. Bo też przeciw czemu mieli się buntować*[26]. Może właśnie dlatego, choć mówią i przyznają, że tak wiele im się nie podoba i tak wiele trzeba by było zmienić, to jednak sami uważają, że gdzieś *wewnątrz siebie nie należy tego porządku negować, bo to tylko szkodzi naszej psychice, prowadzi do depresji*[27]. W popularnej prasie doczekali się nawet i takiego określenia – *spokolenie* – anonsującego swoisty *paraliż emaptii, uczuć i wyobraźni wielu z nich*. Albowiem *pokolenia dorastające w pokomunistycznej Polsce* – pisze z przekąsem autorka artykułu – *są do siebie podobne niczym embriony po sztucznym zapłodnieniu. Różnią je naklejki sponsorów i markowych szmat albo gadżetów. Jedni są z probówki Reeboka, inni awansują do złotych guziczków Christina Diora. Niestety, wiadomo, że w zabiegu sztucznego zapłodnienia tylko nieliczni z gotowych embrionów mogą się dorwać do prawdziwego życia*[28].

To wszystko, co mogliśmy w pewnym *fleszu* powiedzieć o współczesnej młodzieży, ma również swoje konkretne odniesienie do *projektu życia* tworzonego w młodości. Dokument końcowy wspomnianego już przeze mnie niejednokrotnie Kongresu Powołań w Rzymie *In verbo Tuo* (Rzym 1997) właśnie w tym kontekście wskazywał, że *wielu młodych ludzi nie ma nawet podstawowej gramatyki egzystencji. Są nomadami, krążą bez zatrzymania się na poziomie geograficznym, afektywnym, kulturowym, religijnym, „usiłują żyć"* (...) *Z tego powodu obawiają się swej przyszłości, czują niepokój wobec ostatecznych zobowiązań i dopytują się o swoją istotę* (...) *Przeogromny smutek budzi spotkanie młodych, nawet inteligentnych i uzdolnionych, w których dostrzega się zgaszoną wolę życia, brak wiary w cokolwiek, niechęć do dążenia do wielkich celów, brak nadziei na świat, który może stać się lepszy, także dzięki ich wysiłkom*[29]. Charakteryzują się niewątpliwie dobrą wolą, ale bardzo często mają poważne problemy z osiągnięciem dojrzałości

[25] Tamże, s. 23.
[26] M. Karnowski, A. Łukasiak, B. Waszkilewicz, *Nazwano ich generacją NIC*. Polska Młodzież, „Newsweek" (27 lutego 2005), s. 18.
[27] M. Lizut, *Samotni w wyścigu*, s. 10.
[28] M. Gretkowska, *Spokolenie*, „Wprost" (19 maja 2002), s. 116.
[29] *In verbo Tuo*, s. 16-17.

ludzkiej, zwłaszcza w sferze cielesnej i emocjonalnej, a także w sferze myślenia, dyscypliny, pracowitości[30]. Jednym z widocznych symptomów tych trudności jest odkładanie wiążących decyzji na niewiadomą i odległą jeszcze przyszłość, wyraźna trudność w podejmowaniu decyzji długofalowych, angażujących na całe życie i w wierności podjętym zobowiązaniom. *Młodzi podejmują z reguły chętnie jedynie zadania krótkoterminowe, oparte na spontaniczności i zaangażowaniu emocjonalnym*[31]. Brakuje im wytrwałości i odporności na pojawiające się po drodze trudności i stresy. Są przy tym bardzo wrażliwi na swoim punkcie i nie zawsze przygotowani do podejmowania stawianych im wymagań.

Nakreślony do tej pory obraz młodych ludzi domaga się jednak pewnego dopełnienia. Autor cytowanego już artykułu na temat młodych *Samotni w wyścigu*, przestrzega bowiem i nas: *nie daj się zwieść! To tylko zewnętrzne, kolorowe ubranko. Ich* (młodych) *życie wewnętrzne wygląda zupełnie inaczej*. I opisuje jedną z wielu sytuacji, których przecież i my byliśmy świadkami w ubiegłym roku. *Patrzę na mojego młodego sąsiada – przedstawiciela pokolenia CV. Klęczy skupiony w warszawskim kościele św. Anny, w tłumie takich jak on konformistów, zawodników w wyścigu o mieszczańskie dolce vita. Czy generacja, która definiuje się poprzez sukces zawodowy i materialny, nie czuje się w kościele co najmniej dziwnie?*[32]. A może jest raczej i tak, że współczesny *świat młodych* nie jest wcale bezkształtnym *tłumem konformistów*, ale ludzi głęboko wrażliwych i mimo wszystko otwartych na coś więcej i poszukujących *projektu życia*. Albowiem *młodość* – przypominał Jan Paweł II – *jest bogactwem, które okazuje się właśnie w takich pytaniach: co mam czynić, aby życie moje posiadało pełną wartość i pełny sens?* (...) *Człowiek stawia je sobie na przestrzeni całego życia – jednakże w młodości narzucają się one w sposób szczególnie intensywny* (...) *Te pytania świadczą o dynamice rozwoju ludzkiej osobowości*. Dlatego też odpowiedź na nie *musi posiadać* – pisał Papież – *właściwy sobie ciężar gatunkowy. Chodzi bowiem o odpowiedź, która dotyczy całego życia, która zamyka w sobie całokształt ludzkiej egzystencji*[33].

Otwartość młodych na konstruowanie *projektu życia* opartego na solidnych fundamentach, nie wyczerpuje się tylko w osobistych deklaracjach, czy odpowiedziach na ankietowe pytania, uznających wrażliwość, odpowiedzialność, uczciwość, otwartość, posiadanie jasnych zasad, bycie sobą, za niezbywalne w życiu. Dokument przygotowawczy na rzymski Kongres podkreślał, że przecież

[30] Por. *Jan Paweł II i powołania. Z ks. Markiem Dziewieckim, krajowym duszpasterzem powołań, rozmawia Piotr Chmieliński* [m.p.s].
[31] M. Dziewiecki, *Nowe powołania dla nowej Europy*, s. 10.
[32] M. Lizut, *Samotni w wyścigu*, s. 10.
[33] Jan Paweł II, *List apostolski do młodych całego świata*, s. 15.

wielu młodych ludzi bardzo konkretnie opowiada się za życiem. Dostrzega jego absolutną i świętą wartość. Co więcej, angażuje się w różne formy wolontariatu, wyrażając swoją solidarność i miłość wobec potrzebujących pomocy. Wielu młodych żyje głębokim pragnieniem ciszy i modlitwy, a także poszukuje jasnych zasad i radykalizmu ewangelicznego[34]. To właśnie tacy młodzi ludzie w czasie XX Światowych Dni Młodzieży, podczas sobotniego czuwania na Marienfeld mówili, że *łatwo jest się zagubić czy też przestraszyć, kiedy przebywamy zbyt długo w ciemności, natomiast strach powoduje, że stajemy się jeszcze bardziej samolubni. Jedynym światłem, które rozświetla naszą przyszłość jest Ewangelia Jezusa*. Dawali świadectwo: *nauczyłem się trochę, jak odczytywać księgę życia: to znaczy, jak kochać innych. Pomogła mi księga Ewangelii. Często brakuje nam człowieczeństwa. Wraz z przyjaciółmi, również wierzącymi, odkryłem w sobie czułość do ludzi starszych i biednych*[35]. Dlatego przypominając z kolei biskupom polskim odbywającym wizytę *ad limina apostolorum* o wychowaniu młodzieży i jednocześnie o konieczności właściwej oceny sytuacji młodych ludzi, Benedykt XVI wskazał na potrzebę dostrzeżenia *wielu pozytywnych zjawisk. Bardzo wielu młodych ludzi przejawia głęboką wrażliwość na potrzeby innych, zwłaszcza biednych, chorych, samotnych, niepełnosprawnych. Dlatego podejmują działania, by nieść pomoc potrzebującym. Istnieje też autentyczne zainteresowanie sprawami wiary i religii, potrzeba bycia razem w zorganizowanych i nieformalnych grupach oraz chęć doświadczenia Boga* (...) *To wszystko stanowi dobry fundament do duszpasterskiej troski o duchowy rozwój młodzieży*[36].

Wśród tych pozytywnych zjawisk jest niewątpliwie i to, co ujawniło się pośród młodych, trochę na niespotykaną skalę, podczas dni naznaczonych odejściem do domu Ojca Sługi Bożego Jana Pawła II. Nie mogę się jednak zgodzić np. ze sformułowaną na gorąco opinią ks. Krzysztofa Pawliny, niewątpliwie jednego z najbardziej kompetentnych znawców problematyki współczesnej młodzieży, że *nieaktualne stały się badania na temat religijności młodzieży. Wszystko wzięło w łeb. A tyleśmy badali, przewidywali i opisywali. Socjologowie na zasiłku, analitycy życia społecznego rozczarowani. A ludzie?* Postulowałbym większą ostrożność i zachowanie pewnego spokoju w ocenie sytuacji współczesnych ludzi młodych. Sam autor tej wypowiedzi, choć dalej przyznaje, że *prawdziwie się ucieszył, iż wiele jego wyników badań wśród młodzieży w dniach żałoby papie-*

[34] Por. Pontificia Opera per le Vocazioni Ecclesiastiche, *La pastorale delle vocazioni nelle Chiese particolari dell'Europa*, s. 23.

[35] *Świadectwo Lorenzo i Kerstin podczas Czuwania*, w: *Święto Młodych trwa bez końca*, Siedlce, wrzesień 2005, s. 41.

[36] Benedykt XVI, *Przemówienie do pierwszej grupy biskupów polskich*, Watykan 2005, [m.p.s.], s. 2.

skiej okazało się nieprawdziwych, to jednak ukazuje, że dalszy ton wypowiedzi jest już bardziej życzeniowy: *i chciałbym, aby już nigdy one nie były prawdziwe* (...) *żeby były tak zaskakująco dobre* (...) *chciałbym już nigdy nie mierzyć, nie badać*[37]. Rozumiemy jednak, że jest to ton *życzeniowy*, ładny i wzruszający, ale bardzo mało pomocny i przydatny w dobrym zrozumieniu sytuacji młodzieży. Może trzeba raczej wierzyć, jak pisze m.in. ks. Andrzej Draguła, że *są tacy, w których ślad pozostał*[38].Tej ogólnej tendencji nie narusza także nazbyt jednak szybko i pochopnie sformułowane oczekiwanie, że na fali niebywałego poruszenia po śmierci Jana Pawła II, widocznego zwłaszcza wśród ludzi młodych, znacznie wzrośnie liczba powołań. Jak słusznie zauważa *Krajowy Duszpasterz Powołań*, ks. Marek Dziewiecki, to wszystko może mieć w pewnej dalszej perspektywie pozytywny wpływ na sytuację powołaniową w Polsce (np. większa otwartość młodych ludzi na Boga). Zaznacza jednak, *że nie można mówić, iż po śmierci Jana Pawła II nastąpił wzrost powołań kapłańskich czy zakonnych, bo powołania to dar od Boga, a nie wynik naszej zasługi czy ludzkiego wysiłku*[39].

Ważne jest, aby zobaczyć jeszcze, w jakim *kulturowym klimacie* przychodzi dziś wzrastać młodym ludziom i podejmować *projekt życia*, jaki kształtuje się w okresie młodości. Trzeba się zgodzić z ks. Dziewieckim, że dziś *młodemu pokoleniu trudno jest odczytywać własne powołanie i podejmować decyzje na całe życie. Źródeł takich trudności jest wiele, a najważniejszą z nich jest dominujący typ kultury, którą oddychamy*[40].

6. Młodzi w obliczu anty-kultury postmodernizmu (kultura antypowołaniowa)

Próbując odczytać dzisiejszą sytuację młodych ludzi, trzeba również zwrócić uwagę na sam fakt istnienia swoistego zmagania, jakie istnieje dziś pomiędzy wezwaniem do rozpoznawania życiowego powołania i kształtowania w młodości *projektu życia*, a coraz częściej obserwowaną, również w naszym społeczeństwie *kulturą antypowołaniową*. Jeżeli nawet nie często jeszcze sięga się wprost do tak precyzyjnego określenia, to jednak analiza pewnych jasnych trendów obecnych we współczesnej kulturze i pewnych proponowanych coraz powszechniej wzorców kulturowych (zwłaszcza ludziom młodym), nosi już na sobie jedno-

[37] K. Pawlina, *Nieprzewidywalne serca Polaków*, „Rzeczpospolita" nr 82 (7 kwietnia 2005), s. 2.

[38] A. Draguła, *Projekt: życie z sensem. Czy istniej pokolenie JP?*, w: http://tygodnik.onet.pl/(2005-10-20), s. 3.

[39] *Jan Paweł II i powołania. Z ks. Markiem Dziewieckim, krajowym duszpasterzem powołań, rozmawia Piotr Chmieliński* [m.p.s].

[40] M. Dziewiecki, *Nowe powołania dla nowej Europy*, s. 7.

znaczne znamiona tego typu *antypowołaniowej* kultury. Co więcej, to właśnie młody człowiek, który w tej kulturze żyje i która kształtuje jego sposób myślenia i postrzegania, jego sposób przeżywania siebie i świata, jego sposób wartościowania i jego wybory, staje się często również jej pierwszą, bezpośrednią ofiarą. Nie tylko trudno mu wówczas odczytać własne powołanie, ale jeszcze bardziej podjąć taką decyzję, która wiązałaby go na całe życie.

Można dostrzec, że cechami dominującymi tej współczesnej kultury, określanej również mianem postmodernizmu lub ponowoczesności są: skrajny relatywizm, odrzucający jakiekolwiek stałe, obiektywne czy niezmienne wartości i łączący się z nim nihilizm, negujący sens ludzkiego życia i powołania, a konsekwentnie także jakiegokolwiek odniesienia do Boga, ambiwalentna postawa wobec myślenia, owocująca z jednej strony skrajną fascynacją wynikami współczesnej wiedzy, nauki i techniki, a z drugiej przesycona myśleniem naiwnym i życzeniowym, często bardzo dalekim od poczucia rzeczywistości, skrajny indywidualizm i hedonizm, uznający przyjemność za jedyne kryterium postępowania, skrajny liberalizm, promujący anarchiczną, bezmyślną i destrukcyjną koncepcję wolności, sekularyzm i myślenie, że i tak w tym świecie wszystko toczy się jednakowo bez Boga, a wreszcie wszelka podatność człowieka na ideologie i fikcje, i to te zwłaszcza dotyczące jego wychowania w duchu samorealizacji, neutralności światopoglądowej czy tolerancji jako najwyższej i jedynej wartości[41]. Warto jeszcze zwrócić uwagę – jak przypominał młodym ludziom w swej homilii podczas Mszy św. na Marienfeld w czasie XX Światowych Dni Młodzieży Benedykt XVI – że towarzyszy temu wszystkiemu bardzo często *ogromne poczucie frustracji, niezadowolenia z wszystkiego i ze wszystkich*. Co więcej, w takim świecie, w którym wszystko ma swą cenę i religia – jak podkreśla Benedykt XVI – *staje się jakby produktem konsumpcji. Wybiera się to, co się podoba, a niektórzy potrafią nawet czerpać z tego zysk. Jednakże religia poszukiwana metodą „zrób to sam" ostatecznie nam nie pomaga. Jest wygodna, ale w chwilach kryzysu pozostawia nas samym sobie*[42].

Jednym z wielu przykładów tego typu współczesnej kultury jest jej stosunek do *prawdy* i *wolności*. W istotę człowieczeństwa wpisane jest bowiem poszukiwanie prawdy, otwarcie się na prawdę i to tak dalece – jak wspomina encyklika *Fides et ratio* – że *gdyby musiał się jej wyrzec, prowadziłoby to do poważnego*

[41] Por. M. Dziewiecki, *Współczesna kultura a formacja młodzieży*, w: *Promocja kultury powołaniowej wśród młodzieży*. Materiały z Krajowej Kongregacji Odpowiedzialnych za Duszpasterstwo Powołań, Jasna Góra, 15-17 października 2004, Poznań 2004, s. 10-16.

[42] Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św.,* w: *Święto Młodych trwa bez końca*, Siedlce, wrzesień 2005, s. 49.

kryzysu egzystencjalnego (por. FR 29), przestałby być sobą. Człowiek więc również pozostawałby sam dla siebie istotą niezrozumiałą, a życie jego byłoby pozbawione sensu, gdyby zrezygnował z poszukiwania prawdy, gdyby spróbował żyć bez prawdy czy poza prawdą. Więcej jeszcze, tak się dzieje i dlatego, że *człowiek nie może przecież oprzeć swego życia na czymś nieokreślonym, na niepewności albo na kłamstwie, gdyż takie życie byłoby nieustannie nękane przez lęk i niepokój* (por. FR 28). Można więc, powtarzając za Janem Pawłem II, powiedzieć, że człowiek, każdy człowiek ze swej istoty jest *tym, który szuka prawdy*. O poszukiwaniu prawdy świadczą pytania, którymi człowiek posługuje się próbując poznać i odkryć prawdę swego istnienia, poznać i odnaleźć najgłębszy sens swojego życia, zwłaszcza w młodości. To poszukiwanie jednak we współczesnej kulturze naznaczone jest wielką niepewnością.

Z jednej strony dostrzegamy przecież wiele wysiłków w dążeniu do prawdy. Świadczy o tym widoczny postęp w naukach szczegółowych, coraz to nowe odkrycia, dzięki którym człowiek praktycznie przekonuje się, jak bardzo poznana wiedza, odkryta prawda może mu służyć (np. odkrycia związane z możliwością wykorzystania *komórek macierzystych*). Oczywiście, wiemy również dobrze, że taka wiedza może zostać użyta wbrew człowiekowi, a niejednokrotnie nawet przeciw niemu. Z drugiej zaś strony, zwłaszcza w szeroko rozumianej kulturze *postmodernizmu* okazuje się, że niejako odebrana została człowiekowi możliwość poznania prawdy. Kultura tego rodzaju widzi bowiem człowieka głównie przez pryzmat jego cielesności, emocjonalności i subiektywności. *Skoro nie ma żadnego kryterium prawdy* – a coraz powszechniej się dziś tak głosi – *należy przyjąć istnienie wielu prawomocnych prawd. Nie ma więc prawdy obiektywnej. Każdy stanowi o własnej prawdzie*, każdy ma swoją prawdę. Ty *masz twoją prawdę* i ja mam *moją*.

Dzieje się tak oczywiście z bardzo różnych powodów. Dla jednych dlatego, że *samo pojęcie i rozumienie prawdy utożsamiają dziś z retoryką walki o zdobycie i utrzymanie władzy*. *Idzie w starciu o prawdę* – pisze Zygmunt Baumann – jedynie *o ustalenie pozycji wyższości i niższości, panowania i podległości*[43]. Poznanie prawdy służy więc do tego, aby nad kimś zapanować, *dać odczuć innym swą władzę*. Dla drugich takie stanowisko wypływa z założenia, że przecież człowiek ze swej istoty jest stronniczy i niedoskonały w swej percepcji świata, więc po prostu nie jest w stanie poznać *żadnej* prawdy. Dla jeszcze innych taki *sceptycyzm* wiąże się z samym, powszechnym dziś kryzysem myślenia i jest owocem ucieczki od trudnej i wymagającej rzeczywistości, często w świat iluzji i wirtualnej rzeczywistości, rodem z sieci i z Internetu, przyjemnej, łatwej, wy-

[43] Z. Baumann, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa: Sic 2000, s. 201.

godnej, gdzie po prostu *życie nie boli*, a problem znika za kolejnym *kliknięciem* myszą. Można by jeszcze dalej wymieniać i szukać przyczyn takiej właśnie rozpowszechnionej we współczesnej kulturze postawy wobec prawdy. Ale przecież pragnienie prawdy, poszukiwanie prawdy – jak przypomni nam jeszcze raz Jan Paweł II – paradoksalnie *jest jednak tak głęboko zakorzenione w sercu człowieka*, że możemy za Papieżem powtórzyć: *człowiek jest zasadniczo zdolny dotrzeć do prawdy*. Przecież *nie podejmowałby poszukiwania czegoś, o czym nic by nie wiedział i co uważałby za absolutnie nieosiągalne* (por. FR 29).

Podobnie jak poszukiwanie prawdy w naturę ludzką wpisane jest przez Stwórcę pragnienie *wolności*. *Wolność prawdziwa* – uczy Sobór Watykański II – *to szczególny znak obrazu Bożego w człowieku* (por. GS 17). Współczesna kultura – jak wiemy – wykazuje niezwykłą wrażliwość na kwestię wolności. *Paradoksalna sprzeczność jednak polega na tym* – jak pisał w encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II – *że choć współczesna kultura przyznaje tak wielkie znaczenie wolności, zarazem radykalnie tę wolność kwestionuje* (por. VS 33). Wydaje się, że niektórzy przedstawiają ludzką wolność w sposób naiwny i nieodpowiedzialny, inni z kolei mówią o niej w sposób fatalistyczny, traktując ją jako dramat i źródło naszych nieszczęść[44]. W zasadzie *zakwestionowanie wolności* we współczesnej *kulturze postmodernizmu* dokonuje się jakby na trzech polach. Pierwsze dotyczy swoistego błędnego utożsamiania *wolności zewnętrznej* z *wolnością wewnętrzną*. Z tego typu myśleniem wiąże się przekonanie, że wystarczy zagwarantować sobie wolność zewnętrzną, aby automatycznie żyć w wolności wewnętrznej. Drugie, to błędne *absolutyzowanie wolności wewnętrznej*, czyli traktowanie jej jako najwyższej, a niekiedy nawet jedynej i absolutnej wartości. Człowiek przyjmując taką koncepcję wolności sądzi, że być wolnym to znaczy czynić wszystko na co ma się ochotę. I wreszcie trzecią wypaczoną we współczesnej kulturze formą wolności jest przekonanie, że człowiek wolny, to ktoś, kto powstrzymuje się od odpowiedzialności. Przyjmując taką koncepcję wolności, ulega się złudnemu przeświadczeniu, że właśnie unikając zobowiązań i więzi, unikając decyzji wiążących, zwłaszcza tych na całe życie, pozostaje się prawdziwie wolnym.

Wobec takiej, dominującej powszechnie *postmodernistycznej kultury* (a może raczej swoistej *antykultury),* warto przypomnieć za Janem Pawłem II, że *młodzi mają – jeśli tak można się wyrazić – wrodzony zmysł prawdy. Prawda zaś ma służyć wolności: młodzi mają także spontaniczne pragnienie wolności*. Papież jednak stawia w tym kontekście dalej pytanie: *a co to znaczy być wolnym? To znaczy: umieć używać swej wolności w prawdzie – być – prawdziwie wolnym*[45].

[44] Por. S. Gądecki, *Wolność dojrzała*. Spotkanie młodzieży. Lednica, 4 czerwca 2005, [m.p.s.].

[45] Jan Paweł II, *List apostolski do młodych całego świata*, s. 39.

Konsekwencją więc takiego spojrzenia na współczesną kulturę i na młodzież jest wezwanie do konkretnej pomocy, aby to, co wrodzone i spontaniczne, co jest właściwym *darem młodości*, a jednocześnie to, co młody człowiek odkrywa i rozpoznaje jako *projekt życia*, który nabiera z kolei znaczenia *życiowego powołania*, mogło się w pełni urzeczywistnić. *Także bowiem ci młodzi ludzie* – podkreśla ks. Dziewiecki – *którzy ochronili w sobie wymiar duchowy i religijny, oddychają okaleczoną kulturą naszych czasów i potrzebują kompetentnej, stałej pomocy, aby odkryć i zrealizować własne powołanie*[46]. Warto zatem zastanowić się teraz, na czym może polegać owa kompetentna i stała pomoc młodym, aby byli uczniami i świadkami Chrystusa.

7. Według pedagogii ewangelicznego naśladowania Chrystusa

Instrukcja „Rozpocząć na nowo od Chrystusa" skierowana do odpowiedzialnych za duszpasterstwo powołań w zakonach i instytutach życia konsekrowanego postuluje, aby *wszyscy członkowie instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego podjęli trud kontaktu z młodymi według pedagogii naśladowania Chrystusa i przekazu charyzmatu*[47]. Wyznacza w ten sposób już bardzo konkretny kierunek oczekiwanej i możliwej pomocy ludziom młodym. Chodzi bowiem o taki kontakt z młodymi, który byłby odwzorowaniem *Chrystusowej pedagogii*. W niej zawiera się i wyjaśnia również najpierw samo pojęcie *ucznia i świadka Chrystusa*, a więc osoby wezwanej, powołanej do tego, by pójść za Nim i naśladować Go w swoim życiu.

Najnowsza encyklika papieska *Deus caritas est* już we wprowadzeniu przypomina, że *u początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie* (por. DCE 1). Dlatego prawdziwą nowością Nowego Testamentu – wyjaśnia dalej Papież – *nie są nowe idee, lecz sama postać Chrystusa, który ucieleśnia pojęcia – niesłychany, niebywały realizm* (por. DCE 12). Wrażliwość młodych ludzi na to, co konkretne, na wydarzenia i osoby, jeszcze bardziej na osobowe spotkanie, może prowadzić do poznania i spotkania z Tym, który ma moc ukierunkować całe młode życie, nadać mu pełny kształt i sprawić, że tak odkrywany *projekt życia* nabierze znaczenia *życiowego powołania, jako czegoś, co zostaje człowiekowi zadane przez Boga*[48]. W ten sposób staje się to spotkanie decydujące, a jednocześnie wiążące i wewnętrznie mobilizujące do dania konkretnej odpowiedzi. Ojciec Święty Be-

[46] M. Dziewiecki, *Nowe powołania dla nowej Europy*, s. 9.
[47] KIŻK i SŻA, *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*, s. 24.
[48] Jan Paweł II, *List apostolski do młodych całego świata*, s. 29.

nedykt XVI spotykając się w Kolonii z seminarzystami mówił: *albowiem tylko na tyle, na ile doświadczy osobistego przeżycia Chrystusa, młody człowiek może pojąć w prawdzie Jego wolę, a więc także swoje powołanie. Im lepiej znasz Jezusa, tym bardziej pociąga cię Jego tajemnica; im częściej Go spotykasz, tym bardziej chcesz Go szukać. Jest to ruch ducha, trwający całe życie* (...)[49]. Pomoc młodym musi zatem w pierwszym rzędzie zmierzać do tego, aby *doświadczyli osobistego przeżycia Chrystusa,* w poznaniu i umiłowaniu Jego tajemnicy.

Ukazywanie innym Chrystusa, prowadzenie do Niego, stwarzanie takich warunków, w których młody człowiek będzie mógł *doświadczyć osobistego przeżycia Chrystusa,* staje więc przed nami wszystkimi jako naglące i pierwszorzędne zadanie powołaniowe. Świadomi jednak i tego, że w badaniach dotyczących wiary współczesnej młodzieży okazało się – jak mogliśmy już zauważyć – iż największą zmianę odnotowano w pytaniu o wiarę młodych właśnie w Jezusa Chrystusa, jako Jedynego Zbawiciela świata i człowieka, musimy pamiętać, aby przywrócić młodym ludziom właściwe oblicze Chrystusa. Podczas wieczornego czuwania na Marienfeld, Benedykt XVI przypomniał młodym o tej wyjątkowości Jedynego Zbawiciela świata i człowieka. *Nie tworzymy sobie prywatnego Boga* – mówił – *prywatnego Jezusa, lecz wierzymy i oddajemy pokłon temu Jezusowi, którego ukazuje nam Pismo Święte i który w wielkiej wspólnocie wiernych zwanej Kościołem okazuje się żywy, zawsze z nami a zarazem przed nami*[50]. Powrót do Pisma Świętego, do różnych form biblijnej medytacji (np. *lectio divina*) stać się może szczególną okazją do spotkania i *doświadczenia osobistego przeżycia Chrystusa. Po entuzjazmie pierwszego spotkania z Chrystusem* – pisał już w adhortacji *Vita consecrata* Jan Paweł II – *musi przyjść jednak czas cierpliwego, codziennego trudu, dzięki któremu powołanie staje się historią przyjaźni z Panem* (por. VC 64). Wskazywał przy tym, jako jeden z konkretnych środków działania, na *potrzebę kierownictwa duchowego*. Wydaje się, że dziś trzeba ze szczególną starannością podejmować tę właśnie wskazaną wówczas drogę pomocy młodym ludziom, nie ograniczając jej tylko do kratek konfesjonału, ale starając się, także poprzez osobisty kontakt z osobami konsekrowanymi, w dobrym ułożeniu i prowadzeniu takiego indywidualnego kierownictwa. W tym celu potrzebna jest oczywiście znajomość metod, ale również własne doświadczenie kierownictwa.

Rozwijając dalej nieco papieskie wskazanie ze spotkania w Kolonii możemy dostrzec, że kolejną płaszczyzną pomocy młodym powinna być pomoc w odkrywaniu i odnajdywaniu ich związku i ich miejsca we wspólnocie Kościoła. W tej to bowiem wspólnocie *Chrystus okazuje się ciągle żywy* i tylko w ten sposób daje nam

[49] Benedykt XVI, *Przemówienie do seminarzystów*, w: *Święto młodych trwa bez końca*, s. 38.

[50] Benedykt XVI, *Przemówienie podczas Czuwania*, s. 45.

pewność spotkania, przekraczającą nasze subiektywne oczekiwania i pragnienia. Szczególnym wyrazem tej obecności będzie *liturgia* Kościoła, w której – zgodnie z bardzo pięknym sformułowaniem Ojca Świętego zaczerpniętym z jego homilii w Kolonii – *nie my urządzamy święto dla siebie, lecz to sam Bóg żywy przygotowuje dla nas święto*[51]. W podobny sposób jak w medytacji nad Słowem Bożym, tak i tutaj *doświadczamy przecież osobistego przeżycia Chrystusa.*

Nawiązując jeszcze raz do przeprowadzanych badań religijności młodzieży możemy zauważyć, że dzisiaj, wśród młodych ludzi następuje wyraźne *rozluźnienie więzi z Kościołem*, uwidaczniające się nie tylko w samych statystykach informujących o spadku uczestnictwa w regularnych praktykach religijnych (takich jak np. Msza św. niedzielna), ale również w przyjmowaniu czy raczej odrzucaniu wskazań Kościoła, zwłaszcza tych, dotyczących sfery moralnej. Wydaje się, że jedna z dróg możliwego *powrotu młodych ludzi do Kościoła* wiedzie nie tyle w pierwszym rzędzie przez kolejne przypominanie niepodważalnych zasad i upominanie się o nie, ile bardziej przez głoszenie prawdy o Kościele jako wspólnocie, której *oferta nie jest ofertą restrykcji, ale nadziei*[52]. Aby może jeszcze lepiej uświadomić sobie takie właśnie oczekiwania współczesnej młodzieży, warto dla przykładu sięgnąć tutaj do jeszcze jednego obrazu, który możemy odnaleźć w artykule ks. Jacka Plecha, diecezjalnego duszpasterza młodzieży w Katowicach. Autor, analizując *fenomen Lednicy,* tak opisuje *Kościół, o jakim marzy dziś młodzież*: *Kościołem marzeń młodzieży jest więc Kościół, który wsłuchuje się w ich problemy i potrzeby, przyznaje młodym należne im miejsce (począwszy od życia parafialnego) i powierza konkretne formy odpowiedzialności (stanowiące wyraz zaufania, a co za tym idzie – przyczyniające się do ich dojrzewania i wzrostu). Młodzi marzą o Kościele, który nie popada w nadmierny aktywizm (działać kosztem swego być); jest radosny, dynamiczny, pełen nadziei i życia. Chcą Kościoła nowoczesnego w wykorzystywaniu środków komunikowania, otwartego, gościnnego i zapraszającego do dialogu. Kościoła, który pomaga skutecznie być chrześcijaninem w niełatwej dzisiejszej rzeczywistości. Kościoła, który dostarcza wiarygodnych punktów odniesienia i wreszcie – aktywnie towarzyszy młodym w ich skomplikowanym dorastaniu*[53].

Obecność Kościoła z młodymi i dla młodych, skuteczna pomoc w niełatwej przecież rzeczywistości, a przede wszystkim aktywne towarzyszenie młodym w ich dorastaniu, przejrzystość i ewangeliczny dynamizm oraz fundamentalna

[51] Tenże, *Homilia podczas Mszy św.,* w: *Święto młodych trwa bez końca*, s. 48.

[52] T. Potkaj, *Kościół nie jest cool. Jak zmienia się religijność polskiej młodzieży?*, „Tygodnik Powszechny", s. 13.

[53] J. Plech, *Nadchodzą pielgrzymi. Fenomen Lednicy, czyli o jakim Kościele marzy młody chrześcijanin*, w: http://tygodnik.onet.pl/ (2005-06-20), s. 3.

otwartość na świat młodych, wszystko to może sprawić, że tak wrażliwi na międzyosobowe relacje i spragnieni bardziej osobowego kontaktu, młodzi ludzie będą mogli dostrzec *Kościół niczym wielką rodzinę ludzką i zarazem rodzinę Bożą, przez którą tworzy On przestrzeń wspólnoty i jedności*[54]. W tym też sensie *Instrukcja o odnowionym zaangażowaniu życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu* mówiąc o Kościele jako *środowisku uprzywilejowanym duszpasterstwa powołań*, jednocześnie wskazuje na taką właśnie *aktywną obecność osób konsekrowanych w Kościele (*mowa jest zwłaszcza o Kościele lokalnym), *która dopomaga wspólnotom chrześcijańskim stawać się laboratorium wiary, miejscem poszukiwania, refleksji, spotkania, komunii i posługi apostolskiej*[55]. Różne mogą być formy takiej obecności, wszystkie jednak powinny zmierzać do wzajemnego poznania się, dzielenia i zdolności przekazywania tych wartości, które są istotne na drodze naśladowania Chrystusa i tworzenia własnego *projektu życia*. Jedną z najbliższych i w pewnym sensie sprawdzonych już form takiej obecności może być współpraca w *diecezjalnych komisjach powołaniowych,* czy też udział osób konsekrowanych w różnych formach rekolekcji dla młodzieży.

Trzeba pamiętać, że jednym ze sposobów dotarcia dziś do młodych ludzi i pomocy im będzie – jak mówi wspomniana *Instrukcja – budzenie i wyzwalanie głębokich pytań, zbyt często ukrytych w sercach młodych osób*. Wydaje się, że z kolei u fundamentu takiego działania powinno leżeć odważne naśladowanie owego ewangelicznego, Chrystusowego, *spojrzenia z miłością na młodego człowieka* (por. por. Mk 10,20). W tak często rozchwianej i zagubionej rzeczywistości, młody człowiek oczekuje bowiem najpierw jakiejś podstawowej akceptacji, przyjęcia go i to bez uprzedzeń czy wstępnych osądów. Co więcej, jesteśmy wezwani, aby niejako *przekazywać młodym to spojrzenie Chrystusowe*, zwłaszcza wówczas, gdy wszystko przemawia za tym, aby zwątpić w sens takiego działania. Sługa Boży Jan Paweł II przypominał ludziom młodym, że *to spojrzenie Chrystusowe, świadomość miłości, która w Nim okazała się potężniejsza od wszelkiego zła i wyniszczenia – ta świadomość pozwala nam przetrwać*[56]. Wydaje mi się, że taka świadomość obecności Chrystusa, Jego miłującego spojrzenia, potrzebna jest nie tylko ludziom młodym, ale także i nam, i to zwłaszcza wówczas, gdy doświadczamy, że nasze działania nie zawsze spotkają się przyjęciem i otwarciem na tę pomoc ze strony młodych. Potrzeba bowiem wiele miłości i cierpliwości, aby wydobyć z dna serc młodych ludzi te fundamentalne pytania i otworzyć ich serca na Bożą nowinę. Niekiedy jedyną drogą może okazać się tutaj nasze osobiste świadectwo *życia autentycznie ewangelicznego*.

[54] Por. Benedykt XVI, *Przemówienie podczas Czuwania*, s. 45.
[55] KIŻK i SŻA, *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*, s. 23.
[56] Jan Paweł II, *List apostolski do młodych całego świata*, s. 24-25.

Dokumenty Kościoła o życiu konsekrowanym posługują się nawet specjalnymi określeniami, aby jasno uwypuklić naglącą konieczność takiego sposobu działania. I tak, jedynie dla podania pewnego przykładu możemy wspomnieć, że adhortacja apostolska *Vita consecrata* mówi tutaj *o złotej regule duszpasterstwa powołań*, a wspomniana już tyle razy *Instrukcja* nazywa ten sposób postępowania *główną drogą promocji powołań do życia konsekrowanego*. Jeśli chodzi o fundament, to trzeba przyjąć za adhortacją, że chodzić będzie zawsze o *odważne ukazywanie – słowem i przykładem – ideału naśladowania Chrystusa, a następnie o takie wspomaganie powołanych, aby w swoich sercach odpowiedzieli na poruszenia Ducha Świętego* (por. VC 64). *Instrukcja* o odnowionym zaangażowaniu życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu[57] stawia już bardzo konkretny postulat *istnienia wspólnot otwartych i zdolnych do dzielenia się ideałem swego życia z młodymi*. Bardziej jednak niż konkretne formy możliwości jakiegoś czasowego przebywania w takich wspólnotach, widziałbym jednak raczej możliwość szerszego otwarcia wybranych domów zakonnych na prowadzenie *duszpasterstwa młodzieży*. Nie narzucając od razu charakteru *stricte powołaniowego*, co w odbiorze ludzi młodych mogłoby niekiedy wiązać się z jakimś lękiem przed koniecznością szybkiego wejścia na drogę życia konsekrowanego, tego typu *wspólnoty otwarte* stają się szansą na pracę z młodymi w pogłębieniu ich osobistej więzi z Chrystusem i w poszukiwaniu *projektu życia*. Jak słusznie podkreśla ks. Dziewiecki, *chodzi tu o coś więcej niż tylko o wzajemną współpracę i życzliwość. Chodzi o bezinteresowne wspieranie się w działaniu według logiki daru: nie staram się wciągnąć młodych na drogę mojego powołania, lecz chcę pomóc im, by poszli za Chrystusem niezależnie od rodzaju otrzymanego powołania. Tylko takie bezinteresowne nastawienie w duszpasterstwie powołań jest zgodne z duchem Ewangelii i dostosowane do obecnej sytuacji, w której młodzi nie ufają interesownym działaniom określonych grup czy środowisk kościelnych, przypominających aktywność typową dla sekt*[58].

Dostrzeżona wrażliwość ludzi młodych na pomoc bliźnim, która ujawnia się w różnych formach wolontariatu, stać się może również okazją do pomocy im samym, aby w tym świadectwie miłości bliźniego rozpoznawali się coraz bardziej jako *świadkowie i uczniowie Chrystusa*. Mówiąc w duchu encykliki *Deus caritas est* zaangażowanie młodych chrześcijan w posługę miłości bliźniemu, tak naturalne dla wrażliwego i otwartego serca młodego człowieka, musi jednak *jaśnieć wciąż chrześcijańskim blaskiem* i troszczyć się o to, aby *działalność charytatywna Kościoła nie rozpłynęła się w zwyczajnej organizacji asystencjalnej, stając się po*

[57] Por. KIŻK i SŻA, *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*, s. 22.
[58] M. Dziewiecki, *Nowe powołania dla nowej Europy*, s. 9.

prostu jedną z jej odmian (por. DCE 31). Encyklika określając dalej specyficzny profil *caritas* Kościoła nie tylko podkreśla, że chodzi tutaj zawsze o konkretną odpowiedź na to, co w danej sytuacji stanowi bezpośrednią konieczność, o wolność tej posługi i niezależność od wszelkich partii czy ideologii, a także od tego, co dziś określa się mianem prozelityzmu, zaznacza jednak, że chodzi zawsze przecież o osoby, które powinny *kierować się wiarą, która działa przez miłość (por. Ga 5,6). Powinny to być osoby dotknięte przede wszystkim miłością Chrystusa, osoby, których serce zdobył Chrystus swą miłością, budząc w nich miłość bliźniego* (por. DCE 33). Taka działalność jest równocześnie dla tych osób zawsze szansą na pogłębienie swej więzi z Chrystusem. Benedykt XVI bardzo jasno przypomniał młodym, że *jeśli żyjemy na mocy łączności z Chrystusem, wtedy otwierają się nam oczy. Wtedy nie zgodzimy się dłużej wegetować troszcząc się o siebie samych, lecz ujrzymy, gdzie i jak jesteśmy potrzebni. Tak patrząc i postępując, szybko przekonamy się, że znacznie piękniej jest być pożytecznym i być do dyspozycji innych, niż troszczyć się wyłącznie o proponowane nam wygody*[59]. Zaangażowanie na rzecz drugich otwiera serca młodych ludzi na tę fundamentalną prawdę o życiu, które jest darem i w które wpisana jest logika daru z siebie. W ten sposób – mówiąc znów słowami *Listu do młodych – młody człowiek przekonuje się, że zadanie, jakie Bóg mu stawia, jest całkowicie pozostawione jego wolności, a równocześnie określone szeregiem okoliczności natury wewnętrznej i zewnętrznej* (...) *Wnikając w nie* (...) *równocześnie buduje swój projekt życia i rozpoznaje ten projekt jako powołanie, do którego wzywa go Bóg*[60].

Rolą wychowawców, a także rolą osób towarzyszących na tej drodze młodym ludziom, wspierających ich w dawaniu na tej drodze świadectwa Chrystusowi, będzie zatem pomaganie młodym, aby odkryli, że ich życie jest darem. Co więcej, fascynacja posługą na rzecz potrzebujących pomocy, może stać się również okazją do takiego otwarcia serca, które – pomimo przeżywanych obecnie lęków i niepewności – nie będzie obawiać się *zaangażowania w długofalowe zadania*, w decyzje podejmowane na całe życie.

8. Młodzież ciągle nie znana[61]

Pomoc młodym, aby byli uczniami i świadkami Chrystusa, zakłada nie tylko dobre rozpoznanie i doczytanie ich obecnej sytuacji, ale również świadomość, że młodzi ludzie – jak wspominał po powrocie z Kolonii Ojciec Święty – sami *przepełnieni wielką nadzieją, nie tracą jednak z oczu niemałej liczby trudności,*

[59] Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św.,* s. 50.
[60] Jan Paweł II, *List apostolski do młodych całego świata*, s. 29.
[61] Por. K. Pawlina, *Młodzież ciagle nie znana*, Warszawa 2005.

przeszkód i problemów, które w tych naszych czasach wiążą się z autentycznym poszukiwaniem Chrystusa i wiernym przyjęciem Jego Ewangelii[62]. Proszą więc o pomoc, do której – mam taką nadzieję – może zainspirować nas również niniejsza refleksja. Ufam, że w swej złożoności nie zatrzyma nas ona przed tym *problemem ciągle do końca nie znanym* – jak głosi tytuł jednej z ostatnich książek o młodzieży ks. Krzysztofa Pawliny – ale wyzwoli chęć i da nam nowe inspiracje do tego, by odważnie prowadzić młodych ludzi do Chrystusa, i by oni w ten sposób mogli odkryć i poznać, że to przecież On sam ma wobec każdego z nich konkretny plan miłości.

[62] Benedykt XVI, *Łaska dla całego Kościoła*, s. 34.

Justyna SPRUTTA

Studia Gnesnensia
Tom XX (2006) 243–262

IKONA „MANDYLION" A CAŁUN TURYŃSKI[1]

Starotestamentalny zakaz czynienia obrazów Boga a Wcielenie

Zanim Wcielenie stało się początkiem ukazywania Boga w sztuce chrześcijańskiej, zarówno nad Izraelem, jak też po Wcieleniu – nad gminami chrześcijańskimi ciążył zakaz sporządzania wyobrażeń Boga w postaci obrazów oraz rzeźb. Zakaz ten (np. Wj 20, 3-5) stał się bowiem wspólnym dziedzictwem zarówno judaizmu, jak i chrześcijaństwa, a wiązał się ściśle z pierwszym przykazaniem Dekalogu[2]. Na zakaz ten powoływali się także w dobie obrazoburstwa bizantyjskiego, czyli w VIII i IX w. ikonoklaści, przeciwstawiając się czci obrazów, zwłaszcza wizerunków ukazujących Chrystusa. Byli oni przekonani, że nie można przedstawiać w sztuce „całej" Osoby Zbawiciela, gdyż nie można ukazać w niej Bóstwa przenikającego Jego naturę ludzką; ponadto obawiali się także utożsamienia wizerunku z jego świętym prototypem, co groziło w ich mniemaniu idolatrią. Ikonoduli, obrońcy kultu ikon, podkreślali natomiast, że nie czci się np. deski pokrytej gruntem i farbami, ale szanuje się ten święty wizerunek ze względu na zobrazowaną w nim świętą postać, zaś cześć należy się tylko Bogu.

Jak już wspomniano, lud izraelski został obciążony zakazem sporządzania jakichkolwiek wizerunków, przede wszystkim wizerunków Boga. Zakaz ten miał na celu m. in. ochronę monoteizmu izraelskiego, która wiązała się też z odcięciem Izraela od wpływów ościennych, odizolowaniem go od rytuału kultów pogańskich, a w związku z tym, z zabezpieczeniem czystości wiary w jedynego Boga. Naród izraelski, egzystując między starożytnymi kulturami Egiptu i Mezopotamii, był bowiem narażony na wpływy tych pogańskich kultur, szczególnie w dziedzinie religijnej, tym bardziej, że kult obrazów i posągów bóstw był dość popularny na starożytnym Bliskim Wschodzie. Ponadto Bóg Izraela objawił się ludowi wybranemu nie przez obraz, ale przez słowo[3].

---

[1] Podstawą dla tego artykułu był wykład *Ikona „Mandylion". Fakt czy fikcja*?, wygłoszony w dn. 17 maja 2005 r. w Gnieźnie.

[2] Por. R. Rubinkiewicz, *Czy Bóg zakazał czcić obrazy*?, w: *Ikona liturgiczna*. [*Ewangelizacyjne przesłanie ikonografii maryjnej*], red. K. Pek, Warszawa 1999, s. 24.

[3] Por. tamże, s. 22.

Biblijny zakaz sporządzania wizerunków był szczególnie ważny wtedy, kiedy w religii izraelskiej nie było jeszcze ugruntowanego monoteizmu[4]. Po dojściu do niepodważalnego przekonania, że istnieje tylko jeden Bóg i poza Nim nie ma żadnego innego, zakaz ten utracił swój sens[5], co stało się dość czytelne w tradycji chrześcijańskiej, kiedy już nie było zagrożenia idolatrią, a obrazy i rzeźby wyrażające treści religijne okazały się „bezpieczne" dla chrześcijańskiego monoteizmu.

Niemniej jednak istniały w Starym Testamencie wyjątki od wspomnianego zakazu. Takim wyjątkiem był chociażby nakaz sporządzenia postaci cherubinów dany przez Boga Mojżeszowi, które umieszczono na pokrywie Arki Przymierza, czyli przebłagalni (Wj 25, 20-22). Kolejny wyjątek stanowiło ozdobienie przez króla Salomona świątyni jerozolimskiej rozmaitymi rzeźbami, wykonanymi przez rzeźbiarzy z Fenicji: „cedrowe wnętrze świątyni zdobiły rzeźby rozchylonych kielichów kwiatowych i girlandy kwiecia" (1 Krl 6, 18). Król Salomon ponadto „na wszystkich ścianach świątyni wokoło wyrył jako płaskorzeźby podobizny cherubów i palm oraz girlandy kwiatów wewnątrz i na zewnątrz" (2 Krl 6, 29). Dopiero przy budowie drugiej świątyni jerozolimskiej, czyli po powrocie Izraelitów z niewoli babilońskiej, zajęto umiarkowaną postawę w stosunku do sztuki. Uznano, że nie należy umieszczać żadnych figur ani we wnętrzu świątyni, ani na zewnątrz. W czasach Chrystusa doszło nawet do spalenia z rozkazu Sanhedrynu pałacu wybudowanego przez tetrarchę Heroda w Tyberiadzie, gdyż pałac ten ozdobiony był figurami zwierząt. Nie wolno także było prezentować podobizn ludzkich na monetach, chociaż tetrarcha Herod Filip II, a po nim Agryppa i Agryppa II bili takie monety. Znamiennym jest fakt, nie było w czasach starotestamentalnych w kręgu judaistycznym wyobrażeń Boga, gdyż (dla chrześcijan – do momentu Wcielenia) pozostawał On transcendentny[6], stąd niemożliwe było Jego przedstawianie w obrazie tudzież rzeźbie.

Moment Wcielenia był duchowym początkiem chrześcijańskiej sztuki religijnej, w tym także ikony; Misterium Wcielenia stało się uzasadnieniem tej sztuki. Zatem chrześcijańska ekonomia zbawienia, mająca swój początek w Tajemnicy wejścia Boga w historię świata, koncentruje się wokół tego Misterium. Wcielając się, Bóg stał się wyobrażalny za pomocą pędzla bądź dłuta, gdyż poprzez swą Inkarnację ukazał się w „postaci" Chrystusa[7]. P. Evdokimov pisze: „Chrystus

[4] Por. tamże, s. 23.

[5] Tamże.

[6] „Obraz święty ma swoje ostateczne uzasadnienie w tajemnicy wcielenia, dzięki której Bóg transcendentny i nieuchwytny stanął blisko i pozwolił się uchwycić". T. D. Łukaszuk, *Wcielenie fundamentem ikony i jej teologii*, w: tamże, s. 38.

[7] L. Bastiaansen, *Ikony Wielkiego Tygodnia*. [*Teologia i symbolika ikon*], tłum. T. van-Loo Jaroszyk, Kraków 2003, s. 106.

uwolnił ludzi od bałwochwalstwa, usuwając wszelki obraz nie w sensie negatywnym, lecz pozytywnie objawiając prawdziwą ludzką postać Boga"[8]. W epoce ikonoklazmu bizantyjskiego apologeci kultu ikon wysunęli pogląd, że ten, kto neguje chrześcijańską sztukę sakralną, zarazem neguje wiarę we Wcielenie Boga. Od momentu Wcielenia, w dobie Nowego Przymierza, tworzenie sakralnych wizerunków, czy to w postaci obrazu, czy to w postaci rzeźby, stało się częścią wielkiej Tradycji. Te święte wizerunki nie tylko wskazywały na Tajemnicę Wcielenia, ale także przekazywały i nadal przekazują zbawcze dobra, wysłużone przez Odkupiciela w Misterium Paschalnym; szczególne tutaj miejsce zajmują wizerunki uchodzące za cudowne. Gdy chodzi o wspomniany powyżej zakaz starotestamentalny, chrześcijański kult obrazów nie sprzeciwiał się pierwszemu przykazaniu Dekalogu, gdyż przykazanie to było skierowane przeciwko idolom, Chrystus natomiast nie był idolem. Ponadto szacunek okazany wizerunkowi sakralnemu wiązał się z uczczeniem ukazanej w wizerunku osoby i tym samym nie miał nic wspólnego z idolatrią[9]. To przekonanie odnoszono przede wszystkim do ikon, gdyż z czasem chrześcijańskie wizerunki sakralne kręgu łacińskiego zaczęły (z wyjątkiem uchodzących za cudowne) pełnić rolę dydaktyczną, dekoracyjną, informacyjną i moralizatorską.

Na czele ikon znajduje się „Mandylion". Nie tylko jednak on, ale każda – ze swej natury chrystocentryczna (gdyż każda ma początek we Wcieleniu) – ikona głosi Ewangelię, proklamuje zbawienie i w związku z tym uobecnia je jako łaskę Bożą, którą czerpie kontemplujący ikonę wierny. Każda ikona zatem zawiera w sobie element „boski" – znamię konsekracji związane z uobecnieniem się w niej jej świętego prototypu (w Bizancjum moment konsekracji jest momentem napisania na ikonie imienia, natomiast na Rusi – momentem poświęcenia wizerunku) oraz element „ludzki", za który można uznać materię, np. barwy, kontury, płótno, drewnianą deskę, czyli strukturę materialną wizerunku. Wspomniana wyżej ikona „Mandylion" stanowi wizerunek typu *acheiropoietos*, czyli „nie uczyniony ręką ludzką". W tym nazywanym „ikoną nad ikonami"[10] wizerunku, ukazującym oblicze Chrystusa, została bowiem wyrażona jasno i głęboko Tajemnica Wcielenia, stanowiąca „najgłębszą tajemnicę chrześcijaństwa"[11].

[8] P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 233.
[9] T. D. Łukaszuk, *Wcielenie fundamentem ikony i jej teologii*, w: *Ikona liturgiczna*. [*Ewangelizacyjne przesłanie ikonografii maryjnej*], s. 38.
[10] I. Jazykowa, *Obraz Jezusa Chrystusa w ikonografii rosyjskiej*, w: *Chrystus wybawiający*. [*Teologia świętych obrazów*], red. A. A. Napiórkowski, Kraków 2003, s. 163.
[11] Tamże.

Geneza i znaczenie ikon typu *acheiropoietos*

Ukazany w ikonie „Mandylion" Chrystus nazywany jest w Piśmie Świętym Obrazem Ojca[12] (Kol 1, 15), który to Ojciec, będąc transcendentnym, manifestuje Siebie w Chrystusie – Synu[13]. Ikona „Mandylion" ukazuje Odkupiciela, Jego „ludzki" obraz, w którym to obrazie zawiera się także Jego Bóstwo[14]. W tradycji Kościoła wschodniego pierwszą ikoną Chrystusa jest właśnie ten wizerunek Świętego Oblicza, obraz typu *acheiropoietos*[15]. Sam termin *acheiropoietos* nawiązuje do listów św. Pawła Apostoła (2 Kor 5, 1; Kol 2, 11) i Ewangelii św. Marka (14, 58).

W dziejach chrześcijaństwa istnieją dwie tradycje pochodzenia ikony typu *acheiropoietos*, mianowicie wschodnia: „Mandylion" oraz zachodnia: „Chusta św. Weroniki"[16]. Wersja zachodnia mówi o sprawiedliwej kobiecie noszącej imię Weronika, która, kierując się litością, otarła twarz Chrystusa niosącego krzyż na Golgotę swoją chustą, uzyskawszy w sposób cudowny odbicie oblicza Zbawiciela na chuście; jest to wszelako tylko jedna z wersji wskazującej na genezę „Veronikonu". Ikonografia zachodnia, a od XVII w. – czyli już w epoce nowożytnej, będącej epoką zgubnej dla kanonu ikon ich okcydentalizacji – także wschodnia, pełna jest przedstawień św. Weroniki trzymającej w rękach chustę z odbitym obliczem Odkupiciela[17]. Tradycja wschodnia natomiast, gdy chodzi o kanoniczną ikonę „Mandylion", prowadzi do króla Abgara z Edessy, który został cudownie wyleczony z trądu przez dotknięcie się chusty z odbitym na niej obliczem Chrystusa. Nie można jednak zawężać tematu ikon „nie uczynionych ręką ludzką" tylko i wyłącznie do Zbawiciela, ponieważ wizerunki typu *acheiropoietos* ukazują również Jego Matkę.

[12] Szerzej o Jezusie Chrystusie jako Słowie i Obrazie Niewidzialnego, ale także o Duchu Świętym jako Obrazie Syna. Por. K. Klauza, *Teologiczna hermeneutyka ikony*, Lublin 2000, s. 35-47. Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 174-180. Święci ojcowie mówili: „Syn jest obrazem Ojca, zaś Duch Święty jest obrazem Syna". Cyt. za: I. Jazykowa, *Obraz Jezusa Chrystusa w ikonografii rosyjskiej*, w: *Chrystus wybawiający*. [*Teologia świętych obrazów*], s. 166. Św. Tomasz z Akwinu twierdzi: „Obrazom nie oddaje się czci religijnej ze względu na nie same jako na rzeczy, ale dlatego, że prowadzą nas ku Bogu, który stał się człowiekiem. A zatem cześć obrazów jako obrazów nie zatrzymuje się na nich, ale zmierza ku temu, kogo przedstawiają". Cyt. za: T. D. Łukaszuk, *Wcielenie fundamentem ikony i jej teologii*, w: *Ikona liturgiczna*. [*Ewangelizacyjne przesłanie ikonografii maryjnej*], s. 38.

[13] S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony*. [*Zarys dogmatyczny*], tłum. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 47. Por. I. Jazykowa, *Obraz Jezusa Chrystusa w ikonografii rosyjskiej*, w: *Chrystus wybawiający*. [*Teologia świętych obrazów*], s. 164-165.

[14] S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony*. [*Zarys dogmatyczny*], s. 59. „Ikona jest widzialnością niewidzialnego" – stwierdza Dionizy Pseudo-Areopagita. Cyt. za: tamże, s. 60.

[15] T. Boruta, *Siła wizerunku*, „Znak" nr 6 (2004), s. 9.

[16] E. Smykowska, *Ikona*. [*Mały słownik*], Warszawa 2002, s. 7. Por. I. Jazykowa, *Świat ikony*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2003, s. 73.

[17] Por. I. Jazykowa, *Świat ikony*, s. 73.

Należy zastanowić się w tym miejscu nad genezą wizerunków typu *acheiropoietos*. W początkach chrześcijaństwa obraz Chrystusa był zbędny, pierwsi chrześcijanie żyli bowiem w przekonaniu, że Paruzja nastąpi już wkrótce, dlatego nie potrzebowali żadnego wizerunku Zbawiciela. Ponadto tkwiło w nich wciąż jeszcze żywe wspomnienie historycznej postaci Chrystusa[18] i zarazem ciążył na nich (szczególnie na judeochrześcijanach) zbyt rygorystycznie rozumiany starotestamentalny zakaz sporządzania wizerunków. Poza tym należy tutaj dopowiedzieć, że do połowy VI w., czyli do momentu pojawienia się po raz pierwszy na Wschodzie obrazów typu *acheiropoietos* ukazujących oblicze Chrystusa, żaden obraz chrześcijański nie próbował być „portretem" Odkupiciela. Na taką sytuację wskazuje Euzebiusz z Cezarei, który w liście z IV w. adresowanym do cesarzowej Konstancji, siostry cesarza Konstantyna Wielkiego, proszącej biskupa Euzebiusza o przesłanie jej najbardziej autentycznego portretu Zbawiciela, pisze, że prawdziwego oblicza Zbawiciela należy szukać bardziej w Piśmie Świętym (niż w sztuce – J. S.)[19]. Ten list Euzebiusza zawiera ponadto także chrystologiczną argumentację przeciwko obrazom ukazującym Chrystusa, argumentację wskazującą na obrazoburcze skłonności tego biskupa. Odpowiada on następująco: „Piszesz mi także o pewnej ikonie Chrystusa i wyrażasz pragnienie, żebym Ci przysłał taką właśnie. O jakiej mówisz ikonie, jaka ma być ta, którą nazywasz ikoną Chrystusa? (...) Jakiej ikony Chrystusa poszukujesz? Prawdziwego, niezmiennego obrazu, który z samej swej natury ma rysy Chrystus czy może raczej tego obrazu, który przyjął ze względu na nas, kiedy się przyodział w postać sługi. (...) Nie mogę sobie wyobrazić, żebyś prosiła o ikonę Jego Boskiej postaci. Sam Chrystus Cię przecież pouczył, że nikt nie zna Ojca poza Synem i nikt też nie jest godzien poznać Syna, oprócz Ojca, który Go zrodził (...). Zatem pragniesz mieć ikonę Jego postaci sługi, uniżonego ciała, które przyodział ze względu na nas. Ale o nim uczyliśmy, że zostało wchłonięte przez chwałę Bóstwa; życie pochłonęło to, co śmiertelne"[20]. Ten sam biskup w dziele *Historia Kościelna* podaje: „Widziałem przecie(ż) wizerunki Apostołów Jego, Piotra i Pawła, a nawet samego Chrystusa, zachowane w malowanych obrazach"[21]. Nie tylko cesarzowa Konstancja pragnęła posiadać prawdziwe oblicze Chrystusa, ale również wielu innych chrześcijan usiłowało odnaleźć „veronikon" Zbawiciela. Miało to miejsce wtedy, kiedy chrześcijanie zorientowali się, że Paruzja przesuwa

[18] A. A. Napiórkowski, *Acheiropity – ikony nie ręką ludzką uczynione*, w: *Chrystus wybawiający*. [*Teologia świętych obrazów*], s. 111.

[19] Tamże. Por. C. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 70.

[20] Cyt. za: C. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, s. 71-72.

[21] Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, księga II, rozdział XVIII, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 327, cyt. za: J. Forest, *Modlitwa z ikonami*, tłum. E. E. Nowakowska, Bydgoszcz 1999, s. 25. Euzebiusz uważa, że wizerunki religijne raczej należą do świata pogańskiego, a nie do Kościoła. J. Forest, *Modlitwa z ikonami*, s. 26.

się coraz bardziej w przyszłość[22]. Z czasem coraz silniejszą stawała się potrzeba optycznego upamiętnienia oblicza Odkupiciela, które to oblicze najbardziej inspirowało chrześcijańskich artystów wszystkich stuleci[23]. Wskazuje na tę inspirację A. Napiórkowski, który dodaje: „Całe owe dążenie do malarskiego zapisu czcigodnego oblicza Jezusa z Nazaretu było ostatecznie wielką tęsknotą ludzkiego serca do osobistego spotkania z Bogiem"[24]. Poza tym, w kręgach chrześcijan pragnących posiadać „veronikon" Chrystusa i zarazem ominąć starotestamentalny zakaz sporządzania wizerunków, pojawiło się tłumaczenie autorstwa świętych ikon nadprzyrodzonością, stąd też nazwa: *acheiropoietos*. Wzmocniono w ten sposób także rangę świętego wizerunku, wskazując na Niebo jako na jego fundamentalnego twórcę. To przypisanie powstania ikon działaniu sił nadnaturalnych miało swoje źródło również w typowej dla mistyki chrześcijańskiego Wschodu tendencji prezentowania maksymalnie dokładnych wyobrażeń Chrystusa, Jego Matki i świętych, nawet przy braku jakichkolwiek autentycznych informacji o ich wyglądzie[25].

Niestety, gdy chodzi o pochodzenie ikon typu *acheiropoietos* nie jest ono do końca znane[26]. Historia sztuki chrześcijańskiej wskazuje zaledwie na kilkanaście egzemplarzy tego typu ikon pochodzących z okresu wczesnochrześcijańskiego. Do najbardziej znanych wizerunków typu *acheiropoietos* należą[27]:

– „Mandylion", czyli wizerunek oblicza Jezusa Chrystusa z Edessy
– „Chusta św. Weroniki", zachodni odpowiednik „Mandylionu"
– Wizerunek Chrystusa z Kamulii w Kapadocji
– Wizerunek Chrystusa na tronie z *Sancta Sanctorum* w Rzymie
– Wizerunek Matki Bożej np. z kościoła Santa Maria na Zatybrzu
– Wizerunek św. Jerzego w Diospolis w Palestynie[28]
– Chrystus na freskach z XII w. z katedry Przemienienia Spaso-Mirożskiego klasztoru w Pskowie (Ruś) [29]

[22] To pragnienie posiadania autentycznego wizerunku Jezusa Chrystusa pojawiło się w VI w. L. Bastiaansen, *Ikony Wielkiego Tygodnia*. [*Teologia i symbolika ikon*], s. 105.

[23] A. A. Napiórkowski, *Acheiropity – ikony nie ręką ludzką uczynione*, w: *Chrystus wybawiający*. [*Teologia świętych obrazów*], s. 112. Należy tutaj wymienić chociażby takich artystów, jak np.: Jan van Eyck, Beato Angelico, Andrea Mantegna, Leonardo da Vinci, Raffael, Michelangelo Buonarroti, Vecellio Tycjan, Albrecht Dürer, Guido Reni czy Giovanni Lorenzo Bernini. Tamże.

[24] Tamże.

[25] Tamże, s. 117.

[26] Tamże, s. 116-117.

[27] Tamże.

[28] Za: W. Olech, *Acheiropity*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1973, s. 55.

[29] I. Jazykowa, *Obraz Jezusa Chrystusa w ikonografii rosyjskiej*, w: *Chrystus wybawiający*. [*Teologia świętych obrazów*], s. 164.

– Najbardziej natomiast klasyczną z ruskich ikon typu *acheiropoietos* jest „Zbawiciel nie uczyniony ludzką ręką" z XII w. z Nowogrodu[30].

Gdy chodzi o sztukę bizantyjską wizerunek typu *acheiropoietos* był bardzo popularny, umieszczany zwłaszcza nad ołtarzem. Takie ulokowanie tego typu ikony sprawiało, że łączyła ona temat Wcielenia z Eucharystią[31].

W poczet wizerunków typu *acheiropoietos* wchodzi także „nowożytny" wizerunek Matki Bożej z Gwadelupy w Meksyku. Wizerunek ten jest cudownym odbiciem postaci Maryi na tilmie, czyli wykonanym z agawowego płótna płaszczu indiańskim, należącym do Juana Diego, któremu ukazała się w 1531 r. Matka Boża[32].

Mandylion

Legenda mówi, że „Mandylion" (z języka greckiego *mandylion* oznacza „oblicze"[33], ale według innych źródeł: „chustę"[34]) powstał jako pierwsza ikona „nie uczynioną ręką ludzką", czyli ikona typu *acheiropoietos*[35]. Legenda ta sięga do V bądź VI w., a zrodziła się w Syrii, w Edessie, o czym wspomina w *Historii Kościelnej* Euzebiusz z Cezarei[36]. Mówi ona, że twórcą edesskiego „Mandylionu" był sam Chrystus. Miał On odbić swoje święte oblicze na płótnie z lnu i podarować to płótno przez ręce królewskiego posłańca królowi Abgarowi V z Edessy. Ten właśnie „Mandylion" uchodził w przekonaniu wschodnich chrześcijan za najstarszy i najwierniejszy portret Jezusa Chrystusa[37].

Król Abgar V o przydomku „Czarny"[38], panujący w latach 13-50 po Chr., popadł w ciężką chorobę bez nadziei wyleczenia, którą to chorobą miał być trąd. Słysząc o dokonywanych przez Chrystusa cudach, król ten wysłał do Niego posłańca o imieniu Annasz (spotykane jest także imię: Hannan[39] lub Ananiasz[40]) z prośbą, by Chrystus przybył do Edessy w celu uleczenia króla Abgara. Ze względu jednak

[30] I. Jazykowa, *Świat ikony*, s. 74.
[31] I. Jazykowa, *Obraz Jezusa Chrystusa w ikonografii rosyjskiej*, w: *Chrystus wybawiający*. [*Teologia świętych obrazów*], s. 164.
[32] A. A. Napiórkowski, *Acheiropity – ikony nie ręką ludzką uczynione*, w: *Chrystus wybawiający*. [*Teologia świętych obrazów*], s. 117.
[33] Tamże, s. 120. Por. I. Jazykowa, *Obraz Jezusa Chrystusa w ikonografii rosyjskiej*, w: tamże, s. 164.
[34] E. Smykowska, *Ikona*. [*Mały słownik*], s. 49.
[35] I. Jazykowa, *Obraz Jezusa Chrystusa w ikonografii rosyjskiej*, w: *Chrystus wybawiający*. [*Teologia świętych obrazów*], s. 166.
[36] L. Bastiaansen, *Ikony Wielkiego Tygodnia*. [*Teologia i symbolika ikon*], s. 107.
[37] O. Popowa, E. Smirnowa, P. Cortesi, *Ikony*, tłum. T. Łozińska, Warszawa 2000, s. 13.
[38] L. Bastiaansen, *Ikony Wielkiego Tygodnia*. [*Teologia i symbolika ikon*], s. 107.
[39] T. Boruta, *Siła wizerunku*, „Znak" nr 6 (2004), s. 9.
[40] L. Schiatti, *Całun turyński*. [*Mały przewodnik*], tłum. K. Kozak, Częstochowa 2004, s. 41.

na zbliżającą się mękę przebywający w Jerozolimie Chrystus nie mógł spełnić prośby monarchy, więc kawałkiem płótna otarł swoją twarz i tak utrwalone na płótnie własne oblicze przekazał królewskiemu posłańcowi, sporządzając w ten sposób pierwszy obraz święty bez udziału pędzla. Kiedy tylko król Abgar spojrzał na utrwalone na płótnie oblicze Zbawiciela, został w cudowny sposób uleczony: trąd ustąpił, a on sam ochrzcił się. Za przykładem króla poszedł także jego lud, który przyjął chrzest po dotarciu do Edessy apostoła Judy Tadeusza[41].

Istnieją niewielkie różnice w tej legendzie, nie przeczące jednak głównej idei: cudownemu odbiciu oblicza Zbawiciela na płótnie i równie cudownemu uleczeniu przez dotknięcie się tego płótna z odbitym na nim obliczem Chrystusa. Jedna z wersji podaje, że kiedy Chrystus odmówił przybycia do Edessy, król Abgar polecił sporządzić Jego portret swemu malarzowi, Hannanowi. Mimo iż Hannan był dobrym malarzem (także archiwariuszem[42]) nie potrafił wykonać zamówienia, ponieważ „nie do oddania był majestat Jego Oblicza, które zmieniało się pod wpływem łaski"[43]. Zbawiciel ulitował się nad artystą, poprosił go o wodę, obmył twarz i wytarł ją ręcznikiem. Rysy Jego oblicza odbiły się na tkaninie, która tym samym stała się pierwszą ikoną Słowa Wcielonego. Ofiarowana przez Zbawiciela, znalazła się na dworze króla Abgara w Edessie, przyczyniając się do jego uzdrowienia i nawrócenia[44]. Inna wersja tej samej legendy wskazuje, że cierpiący na nieuleczalną chorobę król Abgar wysłał list przez posłańca do Chrystusa z prośbą o uleczenie, a Zbawiciel własnoręcznie odpisał mu, chwaląc jego wiarę i polecając jednemu ze swoich uczniów dostarczenie tego listu królowi Abgarowi[45]. O tym, co wydarzyło się później jedna z wersji legendy mówi, że Juda Tadeusz poszedł po wniebowstąpieniu Chrystusa do Edessy i uzdrowił króla Abgara; inna natomiast, że apostoł ten nie uzdrowił króla, ale go ochrzcił[46]. Należy tutaj jeszcze raz podkreślić, że istnieje wiele wersji tej legendy z niewielkimi wszakże różnicami. We wszystkich jednak tych wersjach kultywowana jest zgodnie myśl, że chodzi tutaj o wizerunek typu *acheiropoietos*.

Kościół wschodni uznaje ikonę „Mandylion" – o czym już wyżej wspomniano, a co warto jeszcze raz zaakcentować – za najstarszy i autentyczny wizerunek Chrystusa, także za pewien rodzaj idealnego portretu, który wiernie oddaje Jego historyczne rysy twarzy[47]. „Mandylion" ukazuje oblicze Zbawiciela nie tylko zresztą na chuście, tradycja wschodnia mówi też o wizji tego oblicza na dachówce

[41] Tamże.
[42] E. Smykowska, *Ikona*. [*Mały słownik*], Warszawa 2002, s. 7.
[43] T. Boruta, *Siła wizerunku*, „Znak" nr 6 (2004), s. 9.
[44] Tamże.
[45] L. Bastiaansen, *Ikony Wielkiego Tygodnia*. [*Teologia i symbolika ikon*], s. 107.
[46] Tamże.
[47] Tamże.

względnie płycie[48]. Chrześcijańska tradycja wschodnia traktuje ponadto „Mandylion" jako jeden z dowodów prawdziwości Wcielenia Boga.

Warto teraz przyjrzeć się samemu „Mandylionowi", ukrytej w tym wizerunku symbolice. Centralnym elementem ikony „Mandylion" jest odbite na tkaninie (chuście lub całunie[49]) oblicze Chrystusa. Jest ono zadumane i surowe, ale zarazem emanujące wielką miłością Boga do ludzi, uwyraźnioną przede wszystkim w Jego Misterium Wcielenia i Paschalnym. Zatem w obliczu tym splata się ze sobą Boża sprawiedliwość z miłosierdziem. Oblicze to pozbawione jest jakichkolwiek śladów cierpienia, zatem jest ono obliczem nie-cierpiącego, ale uwielbionego Mesjasza. Ukazane frontalnie, zaprasza ono kontemplującego ikonę do dialogu „twarzą w Twarz" z Bogiem. Frontalne ujęcie oblicza świętego prototypu ikony mówi o świętości osoby ukazanej w ikonie, nie tylko zatem o otwartości na dialog, gdyż w ikonach jedynie postaci nie mające związku ze świętością pisane są z profilu. Ponadto profil w pewnym sensie zmienia bezpośredni kontakt i depersonalizuje relację.

W obliczu Zbawiciela uwagę zwracają przede wszystkim duże, wyraźne oczy, z charakterystycznym dla ikon spojrzeniem. Oblicze Chrystusa, Nowego Adama (od hebrajskiego: *adamah* – „ziemia") ma kolor śniady, wskazujący na barwę ziemi. Jest to słuszne, gdyż oznacza ono ziemię i określoną osobę historyczną, należy do ludzkości, którą Zbawiciel rekapituluje. Poza tym oblicze to napisane jest na złotym tle. Złoto w ikonie symbolizuje bowiem wszystko to, co posiada boską naturę, boski element, co jest uosobieniem nieziemskiego światła, Królestwa Niebieskiego, wieczności[50]. Nakreślona wokół twarzy Zbawiciela aureola jest także światłem, symbolem wieczności i niebiańskiej chwały Chrystusa[51], natomiast wpisany w tę aureolę krzyż wskazuje na Niego jako na Ukrzyżowanego. Obok głowy Zbawiciela umieszczone są ponadto litery greckie: IC XC, chociaż w ikonach ruskich pojawiają się też np. litery słowiańskie[52]. Stanowią one skrócony zapis imienia Chrystusa[53]. Kolejne litery zapisane na ikonie „Mandylion" znajdują się w aureoli: OΩN, a oznaczają „Tego, który jest" – imię objawione przez Boga Mojżeszowi. Obecność imienia nowotestamentowego – IC XC – obok objawionego w Starym Testamencie – OΩN – wskazuje na ciągłość Przymierza. Litery – OΩN – umieszczone są zwykle w ramionach wpisanego

[48] E. Smykowska, *Ikona.* [*Mały słownik*], s. 7.
[49] Tamże, s. 49.
[50] I. Jazykowa, *Obraz Jezusa Chrystusa w ikonografii rosyjskiej*, w: *Chrystus wybawiający*. [*Teologia świętych obrazów*], s. 163.
[51] Tamże, s. 163-164.
[52] I. Jazykowa, *Świat ikony*, s. 74-75.
[53] I. Jazykowa, *Obraz Jezusa Chrystusa w ikonografii rosyjskiej*, w: *Chrystus wybawiający*. [*Teologia świętych obrazów*], s. 164.

w aureolę krzyża. Gdy chodzi natomiast o włosy Chrystusa, przedzielone pośrodku, opadają symetrycznie na niewidzialne ramiona Zbawiciela, którego ruska ikona „Mandylion" ze względu na Jego zakończoną szpicem brodę została nazwana przez lud „Chrystusem z mokrą brodą". W ikonach „Mandylion" oblicze Chrystusa jest napisane na chuście zwanej *ubrusem*. W obliczu tym wypukłe i wysokie, pokryte bruzdami czoło wyraża moc ducha i mądrość, wydłużony i cienki nos – szlachetność, bardzo wąskie usta – których zamknięcie związane jest z kontemplacją postulującą milczenie – wykluczają wszelką zmysłowość, natomiast do uwewnętrznionych uszu nie dochodzi szum świata, gdyż swoją uwagę koncentrują na głosie wewnętrznym. Taki jest fundamentalny układ elementów, stanowiący „rdzeń" ikonografii tego wizerunku, lecz na ten „rdzeń" nakładają się często także inne elementy, takie jak: tekst modlitwy, aniołowie trzymający chustę, postać św. Weroniki itd.[54].

Ikona „Mandylion" posiada kwadratowy kształt. Wewnątrz tego kwadratu zarysowana jest forma koła, a w nim krzyż. To połączenie kwadratu i koła nawiązuje do wyglądu świątyni, gdyż kościoły greckie z pierwszego tysiąclecia, a prawosławne po dzień dzisiejszy mają taką strukturę. Kwadrat lub sześcian – symbol ziemi, doczesności, stworzenia – otwiera się we wnętrzu na koło, sklepienie kopuły, czyli Niebo, które tak naprawdę nie wznosi się nad ziemią, tzn. nad sześcianem czy kwadratem, lecz stanowi jej centrum. W centrum tym wszystko zbiega się, znajdując tutaj swoje wyjaśnienie, sens i tożsamość.

To samo koło, które wpisuje się w świątynię, wpisuje się również w oblicze Chrystusa z ikony „Mandylion". Wizerunek Zbawiciela – ukazany w tej ikonie – jest bowiem kompozycją opartą na czterech koncentrycznych kołach:

– pierwszy krąg – punkt centralny wszystkich kół – umieszczony jest na czole, między oczami, u nasady nosa. Ten na ogół niewidzialny krąg jest kręgiem uczestnictwa Ducha Świętego, a więc odzwierciedla daną ludziom przez Stwórcę zdolność otwierania się na Ducha Świętego i przyjmowania jego osobistego uczestnictwa. Jest to punkt życiodajny, gdyż stanowi mieszkanie Pana dającego życie, Ożywiciela.
– drugi krąg – obejmujący czoło i oczy – jest kręgiem duszy, tzn. świata psychiki, uczuć, woli.
– trzeci krąg – obejmujący włosy, usta, brodę – uosabia ciało, tzn. najbardziej widzialny wymiar człowieka, np. usta w tej interpretacji stanowią element najbardziej zmysłowy, gdyż wskazują m. in. na potrzebę jedzenia dla utrzymania się przy życiu;

[54] I. Jazykowa, *Świat ikony*, s. 75.

– czwarty krąg – najczystszego światła ikony – jest kręgiem o złotej, lśniącej, żółtej barwie. Światło to jest światłem Ducha Świętego, które przenika sferę psychiki i sferę cielesną, promieniując przez nie[55].

Veronikon

„Chusta św. Weroniki" najbardziej znana jest w katolicyzmie z VI stacji Drogi Krzyżowej. Samo imię – Weronika – wskazuje na autentyczność odciśniętego na chuście oblicza Zbawiciela. Zawiera ono w sobie bowiem dwa greckie słowa: *veron* oraz *eikon*, i oznacza tym samym „prawdziwy obraz"[56]. Istnieje pogląd, że w tradycji zachodniej „Chusta św. Weroniki" stała się jakby odpowiednikiem bizantyjskich relikwii płóciennych, dlatego chustę tę rozumiano i rozumie się nadal jako korelat edesskiego „Mandylionu"[57].

Gdy chodzi o legendę dotyczącą „Chusty św. Weroniki", jedna z jej wersji została podana wyżej. Obok niej istnieje jeszcze inna wersja. Wynika stąd fakt, że legenda o „Chuście św. Weroniki" nie jest do końca jasna, gdyż uzupełniano ją w wielu momentach lub nawet zastępowano innymi wariantami. Wszystkie wersje tej legendy wykazują pewne pokrewieństwo z opowiadaniami ze Wschodu. Wspólnym rysem jednego z najstarszych przekazów i opowieści syryjskiej o królu Abgarze jest epizod uzdrowienia, epizod, który, odnosząc się też do Weroniki, jak i do cesarza Tyberiusza, występuje w legendzie o „Chuście św. Weroniki".

Opowieść o „Chuście św. Weroniki" mówi o chorym cesarzu Tyberiuszu, który wysłał posłańca do Palestyny z prośbą do Chrystusa o uzdrowienie. Po przybyciu na miejsce, posłaniec dowiedział się o śmierci krzyżowej Mesjasza, ale prośba cesarza została zrealizowana, ponieważ wraz z posłańcem przybyła do Rzymu kobieta, uleczona wcześniej przez Chrystusa z upływu krwi, mająca ze sobą portret Zbawiciela (kobieta ta poleciła sporządzić ten portret za ziemskiego życia Mesjasza). Ujrzawszy ten wizerunek, cesarz wrócił do zdrowia i kazał siebie ochrzcić.

Warto przyjrzeć się bliżej tej niezbyt popularnej dzisiaj legendzie o „Chuście św. Weroniki". Cesarz Tyberiusz chciał ujrzeć Chrystusa, gdyż wiele słyszał o Nim cudownych rzeczy, m. in. o uzdrowieniach. Był bardzo chory, a leczenie okazało się bezskuteczne, dlatego posłał do Mistrza swego sługę Woluzjanusa, który po roku i trzech miesiącach z postojami dotarł morzem do Jerozolimy. Usłyszał od Piłata, że Chrystus został ukrzyżowany, zmartwychwstał i wstąpił

[55] T. Špidlík, M. I. Rupnik, *Mowa obrazów*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2001, s. 68-69.
[56] A. A. Napiórkowski, *Acheiropity – ikony nie ręką ludzką uczynione*, w: *Chrystus wybawiający*. [*Teologia świętych obrazów*], s. 117.
[57] Por. L. Bastiaansen, *Ikony Wielkiego Tygodnia*. [*Teologia i symbolika ikon*], s. 107.

do Nieba. W związku z tak niekorzystną dla Tyberiusza sytuacją Woluzjanus zapragnął ujrzeć jakąś podobiznę Chrystusa. Przybyły do niego człowiek o imieniu Marcius wskazał na pewną kobietę, którą Chrystus uleczył z upływu krwi i która po odzyskaniu zdrowia kazała z miłości do Niego namalować Jego podobiznę. Po uzyskaniu od Marciusa informacji, że ta kobieta nosi imię Weronika i przebywa w Tyrze, Woluzjanus kazał ją do siebie sprowadzić, po czym poprosił o ukazanie wizerunku Chrystusa. Znaleziony w jej domu wizerunek Weronika zaniosła do Woluzjanusa, który wraz z nią – niosącą obraz Chrystusa, wojskiem i Piłatem udał się do Rzymu. W Rzymie Woluzjanus rzekł do Tyberiusza: „Jezus uleczył pewną niewiastę (...) a ona z miłości do Niego kazała namalować sobie Jego podobieństwo [gdy Jezus jeszcze żył na ziemi – J. S.]. I przywiozłem tu ten obraz wraz z tą niewiastą. Ona bowiem pozostawiwszy cały swój majątek podążyła za obrazem, mówiąc: „Nie opuszczę mojego życia, nadziei zbawienia i mocy duszy mojej". Następnie, ujrzawszy obraz Chrystusa przywieziony przez Weronikę, cesarz Tyberiusz miał powiedzieć do tej kobiety: „Ty zasłużyłaś sobie dotknąć kraju szaty Jezusa!", po czym spojrzawszy na obraz Zbawiciela, z łzami w oczach oddał cześć Chrystusowi i natychmiast, w cudowny sposób, wyzdrowiał. Potem obdarzył Weronikę bogactwami, zaszczytami i majątkiem z dóbr publicznych, a obraz nakazał włożyć w ramy ze złota i szlachetnych kamieni. Dowiedziawszy się, że Chrystus nakazywał chrzest i wiarę, cesarz ten, uwierzywszy, został ochrzczony[58].

Opowieści o „Chuście św. Weroniki" pozostają w bliskiej łączności z męką Chrystusa w przeciwieństwie do syryjskiego opowiadania o królu Abgarze[59]. Taka sytuacja znajduje swoje wyraźne odzwierciedlenie także w ikonografii zarówno chrześcijańskiego Wschodu, jak i Zachodu. „Chusta św. Weroniki" odnosi się mianowicie do męki Zbawiciela, natomiast „Mandylion" do przedstawiania w ikonie Chrystusa jako Boga Wcielonego.

Gdy chodzi o sam opis „Chusty św. Weroniki", ukazuje ona Zbawiciela w cierniowej koronie, ze śladami krwi i wyrazem cierpienia. Jest to obraz cierpiącego Sługi Jahwe. Tradycja wschodnia natomiast w ikonie „Mandylion" (i nie tylko zresztą w tej ikonie) ukazuje Zbawiciela jako uwielbionego. Należy jednak tutaj dodać, że chrześcijańska ikonografia wschodnia też zawiera temat Ofiary krzyżowej Chrystusa, nierozłączny zresztą z obrazem Odkupiciela. Znakiem tego jest m. in. wspomniany już krzyż wpisany w nimb.

[58] Legenda przytoczona skrótowo. Por. *Uzdrowienie Tyberiusza*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*. [*Św. Józef i św. Jan Chrzciciel, męka i zmartwychwstanie Jezusa, wniebowzięcie Maryi*], cz. II, red. M. Starowieyski, tłum. i oprac. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 704-709.

[59] L. Bastiaansen, *Ikony Wielkiego Tygodnia*. [*Teologia i symbolika ikon*], s. 108.

Czy „Mandylion" jest Całunem Turyńskim?

Nawet dzisiaj niemożliwe okazuje się dokładne zrekonstruowanie wszystkich dróg, którymi wędrował edesski „Mandylion". Pierwsza spisana o nim wzmianka znajduje się u Euzebiusza z Cezarei[60], niemniej jednak historia „Mandylionu" pozostaje raczej nieznana.

W rosyjskiej ikonografii „Mandylion" znany jest od XI bądź XII w., natomiast w XVII w. popularyzuje się jego wersja zachodnia, „Chusta św. Weroniki". W rzeczywistości jednak „Mandylion" jako typ ikonograficzny Chrystusa znany był już w VI w., a rozpowszechnił się w okresie późnobizantyjskim[61]. W ikonografii wschodniej, zwłaszcza ruskiej, popularne stały się dwa typy wizerunku *acheiropoietos*: „Zbawiciel na chuście" („Mandylion"), tj. na kawałku tkaniny (zwykle tkanina ta związana jest na rogach, podkreślone są także fałdy, itd.) oraz „Zbawiciel na skale", gdzie tłem dla oblicza Chrystusa jest ściana lub neutralny kolor[62]. We wszystkich tych wariantach najważniejsze jest jedno: „nie uczynione ludzką ręką" oblicze Odkupiciela.

Niektórzy badacze postrzegają „Mandylion" w słynnym Całunie z Turynu. Pewne dane dowodzą tego, że jakiś całun znajdował się w pałacu w Konstantynopolu, poza zasięgiem publiczności. Pojawiła się też sugestia, że był to właśnie Całun Turyński oraz że kult tego Całunu jako całunu Chrystusa został zapoczątkowany w Bizancjum. Uważano zatem, że całun z wielkiego pałacu cesarskiego jest edesskim „Mandylionem", przywiezionym do Konstantynopola w X w. przez cesarza Konstantyna Porfirogenetę. Wymiary Mandylionu zadały jednak kłam tej hipotezie. Za istnieniem tego typu „relikwii" w pałacu w Konstantynopolu przemawiały jednak także inne fakty. Rycerz-krzyżowiec, uczestnik czwartej krucjaty, Robert z Clairy, opisując relikwie znajdujące się w kościele Faros w wielkim pałacu cesarskim w 1204 r., wspomniał o tkaninie oraz kamiennej płycie z wizerunkiem Chrystusa, których używano do uzdrawiania chorych (spekulowano, że przedmioty te mogły być tożsame z *sancta toella*, którą wymieniał przywilej Baldwina II i która spłonęła w pożarze Sainte-Chapelle w r. 1792)[63].

[60] A. A. Napiórkowski, *Acheiropity – ikony nie ręką ludzką uczynione*, w: *Chrystus wybawiający*. [*Teologia świętych obrazów*], s. 120.

[61] E. Smykowska, *Ikona*. [*Mały słownik*], s. 49. Por. R. Cormack, *Malowanie duszy. Ikony, maski pośmiertne i całuny*, tłum. K. Kwaśniewicz, Kraków 1999, s. 131.

[62] I. Jazykowa, *Świat ikony*, s. 74.

[63] Tamże.

Całun w Nowym Testamencie

Historia całunu Chrystusa, w którym niektórzy badacze upatrują „Mandylion", zaczyna się w Ewangeliach. Według Ewangelii św. Marka (15, 33-46) Józef z Arymatei udał się do Piłata i poprosił go o ciało Zbawiciela. Upewniony przez setnika, że Chrystus umarł na krzyżu, Piłat podarował ciało Chrystusa Józefowi, który kupił lniane płótno, zdjął Mesjasza z krzyża, owinął w nie i złożył w grobie wykutym w skale. W języku greckim i łacińskim płótno to nosiło miano – całun. Św. Mateusz uściśla, że chodziło tutaj o całun biały, nowy, nigdy dotąd nie używany. Według Ewangelii św. Jana (19, 39-40) ciało Chrystusa zabrano i obwiązano je w płótno razem z wonnościami, co było zgodne z izraelskim rytuałem grzebania. Namaszczone mirrą i aloesem, owinięte w nowy całun ciało Zbawiciela zostało wniesione do grobu przez wejście wykute w skale. Ewangelia podaje także, iż wiele kobiet przypatrywało się z daleka (Mt 27, 55), gdzie złożono Chrystusa. Po upływie szabatu Maria Magdalena, Maria matka Jakuba i Salome poszły z wonnościami namaścić ciało Chrystusa, ale grób okazał się pusty, gdyż Zbawiciel zmartwychwstał. Poza tym Ewangelia mówi także, że po wejściu do grobu Piotr i drugi uczeń ujrzeli leżące płótna oraz oddzielnie zwiniętą chustę. Pewien starożytny mszał mozarabski, prawdopodobnie pochodzenia bizantyjskiego, w rycie liturgii Paschy głosi: „Piotr i Jan pobiegli do grobu i zobaczyli na Całunie niedawne ślady Zmarłego, który zmartwychwstał!"[64].

Całun w rękach uczniów

Przypuszczalnie to uczeń Chrystusa, Jan jako nowy „syn" Maryi, Matki Odkupiciela, stał się dziedzicem cennego płótna i zarazem jego strażnikiem. Początkowo całun nie mógł być eksponowany jako trofeum zwycięstwa nad śmiercią, ponieważ zbyt mocno przypominał tragedię męki Zbawiciela, a przede wszystkim dlatego, że prawo izraelskie nakazywało zniszczyć w ogniu wszystko, co miało kontakt ze zmarłymi i co w związku z tym było uważane za nieczyste. Poza tym rozrastająca się wspólnota chrześcijan stała się wkrótce celem prześladowań, ulegając nieustannemu rozpraszaniu. Zburzenie w 70 r. Jerozolimy przez armie Wespazjana i Tytusa przyczyniło się do ukrycia, przemieszczania i ścisłego chronienia Całunu przed profanacją. Powstały niedługo potem, bo w II w. na kanwie pobożności ludowej starożytny apokryf mówi o Całunie jako o znanym, powszechnie czczonym przedmiocie. Następna wzmianka o Całunie pojawia się ok. 340 r.: Cyryl Jerozolimski wspomina „świadków Zmartwychwstania: czerwoną skałę i Całun"[65].

[64] Cyt. za: L. Schiatti, *Całun turyński*. [*Mały przewodnik*], s. 46.
[65] Tamże, s. 47.

Edessa

Wspomniana legenda o królu Abgarze stanowi być może wyjaśnienie, w jaki sposób całun dotarł do syryjskiej Edessy. Edessa stała się zatem znaną z powodu Świętego Oblicza czczonego jako obraz typu *acheiropoietos*. W starożytnych dokumentach mówi się zawsze o Świętym Obliczu, gdyż Całun był prawdopodobnie złożony na osiem części; wiernym prezentowano tylko część ukazującą oblicze[66]. Czyniono tak w okresie entuzjastycznej, ale jeszcze niepewnej wiary „ludowej", by nie podkreślać zbyt przesadnie męki Chrystusa. Pewien starożytny tekst określa „Mandylion" słowem – *tetradiplon* – czyli „dwukrotnie składany na cztery części"[67]. Znaczące jest również to, że starożytne kopie „Mandylionu" ukazują oblicze na białym lub beżowym płótnie, przypominającym całun.

Tradycja podaje dalej, że prawnuk króla Abgara wrócił do pogaństwa i postanowił zniszczyć Święte Oblicze. Wtedy miejscowy biskup ukrył obraz w niszy, którą następnie zamurował, by wizerunek nie dostał się w niszczycielskie ręce i w związku z tym nie został sprofanowany. Jeszcze inna wersja wskazuje, że chrześcijanie, prześladowani przez żołnierzy tego nowego króla-poganina, zdołali ukryć cenną podobiznę, zamurowując ją w jakiejś niszy tuż przed tym, jak zostali pokonani, a może i zabici.

Na kilka wieków zapomniano o tym wizerunku, aż do 544 r., kiedy to odkryto go w czasie oblężenia miasta przez Persów. Obraz ten odnaleziono w stanie nienaruszonym, co więcej na osłaniającej go płycie ujrzano jego nowe odbicie[68], które przeszło przez ścianę fasady. Jeszcze inna wersja podaje, że to w 525 r. odnaleziono w nienaruszonym stanie ów wizerunek w czasie renowacji murów miasta. Jeszcze inne źródła dodają, że „Mandylion" ochronił Edessę przed atakiem perskim[69].

„Mandylion" miał przebywać w Edessie przez cztery wieki, gdzie stał się od V w. przedmiotem wielkiej czci, a także wzorem licznych wyobrażeń ukazujących twarz Chrystusa w wizerunku typu *acheiropoietos*[70]. Aby uniknąć powstań ludowych, po zajęciu Edessy w 639 r., Arabowie tolerowali kult Świętego Oblicza, którego święto obchodzono uroczyście na całym chrześcijańskim Wschodzie. Wkrótce nabożeństwo do cudownego wizerunku Chrystusa upowszechniło się także w Konstantynopolu i na Zachodzie. Echo cudownych wydarzeń, takich

[66] Tamże, s. 48.
[67] Tamże.
[68] T. Boruta, *Siła wizerunku*, „Znak" nr 6 (2004), s. 9.
[69] E. Smykowska, *Ikona*. [*Mały słownik*], s. 7.
[70] Por. W. Kurpik, *Rozmyślając o genezie wizerunku Zbawiciela*, w: *Chrystus wybawiający*. [*Teologia świętych obrazów*], s. 136.

jak np. oddalenie od nieprzyjaciół czy uwolnienie od zarazy, stało się przyczyną mnożenia kopii tego wizerunku, które pielgrzymi zabierali jako pamiątkę miejsc świętych, by móc je wystawiać w kościołach dla większej podniosłości liturgii Męki Pańskiej. Tym sposobem w średniowieczu, w różnych częściach Europy i Wschodu, wystawiano co najmniej czterdzieści kopii całunu.

Sława „Mandylionu" rozszerzyła się na całym chrześcijańskim Wschodzie do tego stopnia, że jego znaczenie stało się jednym z ważniejszych kontrargumentów w sporze o obrazy, który wybuchnął w 730 r., a którego przedstawiciele pragnęli zniszczyć wszystkie święte wizerunki. Według ikonoduli „Mandylion" dowodził tego, iż Świętego Oblicza pragnął sam Chrystus, stąd wszystkie Jego wizerunki Zbawiciela są same w sobie dobre i święte[71].

Całun-Mandylion w Konstantynopolu

W 944 r. „Mandylion" został w zwycięskim pochodzie przeniesiony z Edessy przez cesarza Konstantyna Porfirogenetę do Konstantynopola. W Bizancjum wizerunek ten stał się jedną z największych świętości Bizancjum[72]. Ustanowiono wtedy święto ku czci Świętego Oblicza, przypadające na 16 sierpnia[73]. Święto to upamiętniało przeniesienie wizerunku z Edessy do Konstantynopola. W stolicy Cesarstwa Bizantyjskiego umieszczono wizerunek w wielkim pałacu cesarskim. To właśnie w Konstantynopolu nadano wizerunkowi nazwę „Mandylion". „Mandylion" był w Bizancjum bardzo popularny tak ze względu na licznie wytwarzane aż do końca średniowiecza kopie, jak i ze względu na miejsce jego przechowywania w Konstantynopolu, czyli wielki pałac cesarski.

„Mandylion" przeniesiono z Edessy do Konstantynopola, gdyż Edessa stała się terytorium muzułmańskim. Ofiarowano emirowi znaczny okup, by zdobyć ten utożsamiany z Całunem wizerunek. Nie pomogły też wysiłki podejmowane przez mieszkających w Edessie chrześcijan, którzy chcieli zatrzymać dla siebie tak cenną relikwię. W Konstantynopolu Całun ten czczono przez około trzysta lat.

Należy w tym miejscu wskazać na ikonę znajdującą się w zbiorach klasztoru św. Katarzyny na górze Synaj, a ukazującą króla Abgara z odbiciem oblicza Chrystusa na chuście. Prawdopodobnie to Konstantyn Porfirogeneta zamówił tę, ukazującą edesski „Mandylion", ikonę[74], pewne jest natomiast, że to on spowodował przeniesienie tej relikwii do Konstantynopola. Ze wspomnianej ikony

[71] A. A. Napiórkowski, *Acheiropity – ikony nie ręką ludzką uczynione*, w: *Chrystus wybawiający*. [*Teologia świętych obrazów*], s. 120.
[72] I. Jazykowa, *Obraz Jezusa Chrystusa w ikonografii rosyjskiej*, w: tamże, s. 167. L. Bastiaansen, *Ikony Wielkiego Tygodnia*. [*Teologia i symbolika ikon*], s. 107.
[73] E. Smykowska, *Ikona*. [*Mały słownik*], s. 7.
[74] R. Cormack, *Malowanie duszy. Ikony, maski, pośmiertne całuny*, s. 124.

z góry Synaj, ikony-tryptyku, zaginęła część centralna z wizją „Mandylionu", natomiast zachowały się skrzydła. W ikonie tej widoczny jest król Abgar, bardzo podobny do portretów Konstantyna Porfirogenety[75], trzymający w rękach chustę z odciśniętym na niej obliczem Chrystusa[76].

Inne dane z historii, związane z przebywaniem „Mandylionu" w Konstantynopolu, to m. in. prośba cesarza Aleksego I w 1092 r. skierowana do Roberta z Flandrii, by zajął Konstantynopol; cesarz chciał w ten sposób uniknąć niebezpieczeństwa, że bezcenne relikwie Męki Pańskiej wpadną w ręce pogan. W 1147 r. król Francji Ludwik VII, pielgrzymując do miejsc świętych, przybył także do Konstantynopola, by oddać cześć Całunowi. O Całunie w Konstantynopolu pisał w następujący sposób wspomniany już Robert z Clairy: „Wśród starożytnych klasztorów był też klasztor Matki Bożej Blakerne, gdzie przechowywano Całun, który okrywał ciało naszego Pana. Wystawiano to bezcenne płótno w każdy piątek. Całun był rozwieszany i wyciągnięty, aby postać Jezusa była dobrze widoczna. Nikt jednak – ani Grek, ani Francuz – nie wie, gdzie się on podział, kiedy miasto zostało utracone"[77]. Zdobycie i splądrowanie Konstantynopola nastąpiło w 1204 r. Dokonali tego łacinnicy w czasie czwartej wyprawy krzyżowej. Ustanowiono wtedy tzw. Cesarstwo Łacińskie, trwające do 1261 r. Wtedy zaginął wszelki ślad po „Mandylionie". Twierdzi się, że zrabowane w 1204 r. przez krzyżowców Święte Oblicze zostało przewiezione do Rzymu, gdzie znalazło się w kościele San Silvestro in Capite[78]. To właśnie w te tragiczne dni, w 1204 r., Całun zniknął z kościoła Matki Bożej w dzielnicy zajętej przez francuskie rycerstwo Ottona de la Roche.

Wobec ekskomuniki, jaka groziła złodziejom relikwii, przez jakiś czas Całun był skrupulatnie przechowywany, być może w jakimś zamku rycerskiego zakonu krzyżowców-templariuszy. Wskazuje na to fakt, iż w następnym wieku templariusze byli sądzeni za herezję, a oskarżono ich m. in. za oddawanie czci tajemniczemu Świętemu Obliczu i sprawowanie obrzędów, „podczas których można było osiągnąć najwyższą wizję Boga na ziemi"[79].

Dalsze losy Całunu

Następnie Całun pojawił się we Francji, na terenie posiadłości de la Roche, w rodzinie spokrewnionej z jednym ze służących Garniera, biskupa wzywającego krzyżowców do zwrotu skradzionych relikwii. W celu uniknięcia zagrożenia

[75] Tamże.
[76] Por. tamże, s. 124-125.
[77] Cyt. za: L. Schiatti, *Całun turyński*. [*Mały przewodnik*], s. 49.
[78] „Konteksty" 1992, nr 2 (217), s. 20. Za: J. Forest, *Modlitwa z ikonami*, s. 26.
[79] Cyt. za: L. Schiatti, *Całun turyński*. [*Mały przewodnik*], s. 50.

np. kradzieży, płótno to przekazano arcybiskupowi Besançon. Całun zaginął ponownie w 1349 r. w czasie pożaru. Zastąpiono go niezręcznie wykonaną kopią, zniszczoną później podczas Rewolucji Francuskiej.

Właściwy Całun, ocalały z pożaru, dotarł do Lirey w pobliżu Troyes. W Troyes w 1389 r. biskup Piotr d'Arcy zakazał jego publicznego wystawienia. Inny hierarcha, biskup Henryk z Poitiers, określił natomiast datę powstania Całunu na połowę XIV w. Były to lata epidemii czarnej śmierci. Należy tutaj podkreślić, że także czas pojawienia się ikon typu *acheiropoietos* był czasem szalejącej zarazy.

Wyżsi duchowni potraktowali Całun jako falsyfikat, ale niższy kler gotów był demonstrować tę relikwię pielgrzymom, by wzmocnić ich emocjonalną reakcję. Całun miał ponadto przynosić wiernym cudowne uzdrowienia, uchodząc za przedmiot, który w swoim czasie stykał się bezpośrednio z ciałem Chrystusa. To „niesienie" przez Całun cudownych uzdrowień znalazło znaczący oddźwięk w czasie wspomnianej epidemii czarnej śmierci. Prezentacje Całunu zaczęto organizować od XIV w., z którego to stulecia zachowały się listy na temat Całunu, pisane przez wspomnianego biskupa Piotra d'Arcis. Najważniejsze jest tutaj *memorandum*, w którym biskup ukazuje własną wersję zdarzeń, pisząc o Całunie jako rekwizycie odgrywającym główną rolę w miejscowym skandalu. Według niego duchowni z Lirey, by wyłudzić pieniądze utrzymywali lud w przekonaniu, że posiadane przez nich malowane płótno jest autentycznym Całunem okrywającym niegdyś ciało Chrystusa. Mistyfikacją okazały się też opowieści kilku wynajętych osób, zapewniających o cudownych uzdrowieniach, których doznały w momencie wystawienia Całunu. Ponadto biskup Henryk z Poitiers utrzymywał, że dotarł do artysty, który wykonał całun i który przyznał, że całun jest dziełem rąk ludzkich. Biskup Piotr d'Arcis zakazał wystawiania Całunu, ale duchowni odmówili podporządkowania się temu zakazowi i nadal wystawiali Całun na widok publiczny. W następnym natomiast stuleciu, zachowując ostrożność, zaczęto mówić o całunie jako o podobiźnie czy też przedstawieniu autentycznego Całunu Chrystusa[80]. Kwestią Całunu zajęła się także Stolica Apostolska, m. in. w 1464 r. papież Sykstus IV orzekł, że Całun naznaczony jest krwią Chrystusa, a papież Juliusz II ustanowił obchody Dnia Świętego Całunu.

W 1453 r. Całun przeszedł w ręce Anny z Lusignano, żony księcia sabaudzkiego Ludwika I. Od tego czasu należał do dynastii sabaudzkiej, która przechowywała go w stolicy księstwa, Chambéry. Całun umieszczony został w specjalnej Sainte-Chapelle, wybudowanej w tym celu w 1502 r. Jedynie sporadycznie, z powodu troski o bezpieczeństwo Całunu, w czasie walk czy też z okazji ważnych wydarzeń dla rodu sabaudzkiego Całun opuszczał Chambéry. Podróżował

[80] Por. R. Cormack, *Malowanie duszy. Ikony, maski, pośmiertne całuny*, s. 134-135.

m. in. do Rivoli, Pinerolo, Nicei, Vercelli, Genui, Mediolanu, aż wreszcie Emanuel Filibert postanowił przenieść go w 1578 r. do swej nowej stolicy, Turynu. Chciał w ten sposób skrócić podróż św. Karola Boromeusza (1538-1584), biskupa Mediolanu, który pragnął pokłonić się przed Całunem, wypełniając wcześniej złożony ślub. Tym sposobem Turyn stał się ostatecznym miastem przebywania cennego płótna.

Zanim jednak Całun trafił do Turynu, był przed 1516 r. bliski zniszczenia. W czasie pożaru ogień pozostawił dwa długie rzędy otworów i przebarwień w Całunie, dalsze natomiast zniszczenia spowodowała woda, którą gaszono płomienie. W 1534 r. siostry klaryski uzupełniły ubytki i podszyły Całun warstwą płótna. W 1694 r. Całun został złożony w monumentalnym, marmurowym ołtarzu pod kopułą wybudowaną przez włoskiego architekta, Guarino Guariniego. Ołtarz ten znajdował się w kaplicy pałacu królewskiego. W czasie II wojny światowej, aby uchronić Całun przed jej niebezpieczeństwami, przechowywano go w latach 1939-1946 w Montevergine koło Avellino. Ostatnie ważne wystawienie Całunu, od miasta przechowywania zwanego Turyńskim, odbyło się z okazji wielkiego Jubileuszu w czasie od 12 sierpnia do 22 października 2000 r.

M. Quenot wskazuje w swej książce *Ikona. Okno ku wieczności* na silne podobieństwo między obliczem Chrystusa z „Mandylionu" a obliczem z Całunu Turyńskiego[81]. Do dzisiaj jednak nie rozstrzygnięto ostatecznie, czy rzeczywiście „Mandylion" edesski jest Całunem Turyńskim, czy może kopią oblicza z Całunu powstałą np. w Edessie.

[81] M. Quenot, *Ikona.* [*Okno ku wieczności*], tłum. H. Paprocki, Białystok 1977, s. 22.

Aleksandra CHYLEWSKA

Studia Gnesnensia
Tom XX (2006) 263–273

HANS URS VON BALTHASARS „EINSAME SENDUNG“ IM LICHTE SEINER KORRESPONDENZ MIT GERTRUD VON LE FORT

Die 2005 von Maria Eschbach veröffentlichte Korrespondenz zwischen Hans Urs von Balthasar (1905-1988) und der Schriftstellerin Gertrud von le Fort (1876-1971) aus den Jahren 1935-47[1] ist eine zuverlässige Quelle zum Verständnis dessen, was für das geistige Leben des schweizerischen Theologen und seine Einstellung zur Kirche prägend war. Es lohnt sich insbesondere, auf manche individuelle Einschätzungen Balthasars und auf manche seiner Aussagen über seinen eigenen Lebensweg aufmerksam zu machen. Die Briefe von ihm vermitteln nämlich Grunderfahrungen des Daseins, erschließen die Zusammenhänge zwischen Empfindungen, Wünschen, Plänen und Bedürfnissen des Autors. Sie bezeugen darüber hinaus sowohl Hoffnungen als auch Angstvorstellungen. Zentral für den Grundton sind die existentielle Prüfung des Menschen und seine „einsame“ Sendung in der Kirche. Diese Problematik kann jedoch im Zusammenhang mit der Themenstellung des Artikels nicht präzise verfolgt werden, weil einiges in der eher spärlichen Korrespondenz[2] nur andeutungsweise behandelt wird. Manche Überlegungen müssen notgedrungen reine Spekulation bleiben. Um die Situation der Korrespondenten verständlich zu machen, gilt es zunächst kurz einen Komplex von Einzeltatsachen zu berücksichtigen.

Die im Jahre 1926 vom Protestantismus zur katholischen Kirche übergetretene deutsche Dichterin Gertrud von le Fort war schon in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts bekannt und geschätzt. Sie erreichte den Durchbruch zu den literarischen Kreisen Deutschlands mit ihren 1924 herausgegebenen „Hymnen an die Kirche“. Weiteren Ruhm brachten ihr solche Werke wie der Konvertitenroman „Das Schweißtuch der Veronika“ (1928), der in Form einer mittelalterlichen Chronik verfasste Roman „Der Papst aus dem Ghetto“ (1930) und die Briefnovelle „Die Letzte am Schafott“ (1931), in der sie das Schicksal

[1] Die Originale der Briefe Balthasars an le Fort befinden sich im Deutschen Literaturarchiv in Marbach am Neckar, und die Briefe le Forts an den schweizerischen Theologen im Balthasar-Archiv in Basel.

[2] Die Korrespondenz enthält 9 Briefe und eine Karte le Forts an Balthasar, und 8 Briefe und eine Karte Balthasars an le Fort.

der in der Französischen Revolution hingerichteten sechzehn Karmelitinnen von Compiégne dargestellt hat[3]. Die Einordnung Gertrud von le Forts in eine bestimmte literarische Strömung ist nicht leicht. Sie vertritt nämlich nicht nur die ästhetischen Tendenzen der bürgerlich-konservativen Richtung, sondern auch die christlich geprägte Tradition der Autoren der sog. „inneren Emigration". Ihre Werke werden auch der neuromantischen Strömung der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts zugeschrieben.

Die seit dem Jahr 1939 in Oberstdorf in Bayern lebende Dichterin blieb in den Kriegsjahren in Deutschland. In ihren geschichtlichen Erzählungen, die als eine Darstellung von aktuellen Problemen in historischem Gewand zu betrachten sind, setzte sie sich mit dem Problem des Bösen auseinander. Ihre Botschaften teilte sie nach dem Krieg in zahlreichen Vortragsreisen im In- und Ausland mit. Die Dichterin hielt sich in den Jahren 1945-47 in der Schweiz auf, wo sie mit den dortigen kirchlichen Organisationen und mit dem Roten Kreuz im regen Kontakt stand.

Nicht weniger interessant gestaltete sich das Schicksal von Hans Urs von Balthasar. Seine ersten Briefe an Gertrud von le Fort[4] stammen aus der Zeit, als er in München als Mitarbeiter der Zeitschrift „Stimmen der Zeit" (1937-39) tätig war. Damals arbeitete er auch an der Umarbeitung seiner Dissertation[5], die in den Jahren 1937-39 unter dem Titel „Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen" in drei Bänden veröffentlicht wurde. Vor die Wahl gestellt, Universitätsprofessor in Rom oder Seelsorger zu werden, entschied er sich für das letztere und war so in den Jahren 1940-50 als Studentenseelsorger in Basel tätig. Im Herbst 1939 absolvierte er unmittelbar vor seinem Umzug nach Basel noch die letzte Etappe des langen Ausbildungsweges der Jesuiten, das so genannte Tertiat. Dies geschah in Pullach bei München, woher er auch einen Brief an die Schriftstellerin schickte. Die die Korrespondenz

[3] Das Echo, das diese Novelle auslöste, war international. Georges Bernanos (1888-1948), der französische Vertreter des „Renouveau catholique", schrieb in Anlehnung an die Novelle 1947-48 ein Drehbuch. Das Werk mit dem Titel „Dialoques des Carmelites" wurde von dem Dominikaner Raymond Bruckberger verfilmt und von Albert Bequin auf die Bühne gebracht. In der Übersetzung von Echart Peterich wurden „Les Dialoges" auch auf deutschen Bühnen aufgeführt. Die weitere Bearbeitung erfolgte 1959 unter der Regie von Raymond Bruckberger (Film „Opfergang einer Nonne"). Erwähnenswert ist auch das Theaterstück „Song at the Scaffold" des amerikanischen Autors Emmet Lavery.

[4] Der erste überlieferte Brief Balthasars an le Fort wird auf den 2.03.1939 datiert. Die Briefe aus den Jahren 1935-38 stammen ausschließlich von Gertrud von le Fort.

[5] Balthasars Dissertation (1928) wurde zum ersten Mal 1930 unter dem Titel „Geschichte des eschatologischen Problems in der deutschen Literatur" im Selbstverlag des Autors veröffentlicht.

umfassenden Jahre 1939-47 waren für den Theologen eine wichtige Etappe seines Lebens. 1940 wurde er zum geistlichen Begleiter der in demselben Jahr vom Protestantismus zum Katholizismus konvertierten Basler Ärztin und Mystikerin Adrienne von Speyr (1902-1967). In den 40er Jahren wurde Hans Urs von Balthasar darüber hinaus mit dem Phänomen der Krankheit schmerzlich konfrontiert. 1946 starb sein Vater, eine Verwandte erlitt einen Schlaganfall und blieb gelähmt, sein Freund Robert Rast (1920-46) starb an einer Lungenkrankheit, und Balthasars engster Freund, der Jesuit Erich Przywara[6], wurde auch von einer schweren Krankheit gezeichnet. In diesem Zusammenhang erscheinen Balthasars Briefe an die deutsche Dichterin als Zeugnisse dafür, wie mühsam die Wirklichkeit von ihm geistig bewältigt worden ist.

Es lässt sich nicht genau rekonstruieren, wann sich Gertrud von le Fort und Hans Urs von Balthasar kennen gelernt haben. Schon im ersten Briefe an die Dichterin vom 2.03.1939 aus München fragt der Autor die Briefempfängerin nach ihrer Reise nach Frankreich (Anfang 1939) und bekundet seine Vertrautheit mit ihren Werken[7]. Aus Balthasars Zeilen ist zu ersehen, dass er die Dichterin in Oberstdorf gemeinsam mit Erich Przywara nicht selten besucht hat und dass sie dann spannende literarische Dispute führten[8]. Die le Forts Dichtung scheint bei Balthasar eine tiefe Wirkung hinterlassen zu haben. Er betont das spezifische geistige Klima ihrer Werke, die Ausdruckskraft, ihre poetische Imagination, ihre Gedankenassoziationen, die Vielfalt der Themen und die perspektivische Beleuchtung der Dinge, die sie behandelt. Das, was dem Theologen im Werk le Forts nahe war, war zudem ihre Bestätigung der eigenen literarischen Unabhängigkeit und die Suche nach alternativen Überlebensmöglichkeiten für ihre Gestalten.

Im Jahre 1940 übersiedelte Hans Urs von Balthasar nach Basel und übernahm neben der Seelsorgetätigkeit auch die Leitung der „Europäischen Reihe“

[6] Erich Przywara (1889-1972) war einer der Wegbereiter des Aufbruchs der katholischen Kirche, nahm am Zweiten Vatikanischen Konzil aktiv teil, beschäftigte sich als einer der ersten katholischen Theologen mit der zeitgenössischen Philosophie (u. a. Phänomenologie) und mit der Lehre von protestantischen Theologen wie Karl Barth.

[7] Vgl. den Brief vom 2.03.1939. In: M. Eschbach, *„Glaube heißt der Liebe lauschen“. Glaubenswege mit Gertrud von le Fort und Hans Urs von Balthasar*, Paderborn 2005, 184.

[8] In diesem Zusammenhang erscheint eine Begebenheit erwähnenswert. Hans Urs von Balthasar ist heutzutage vor allem als hervorragender Theologe bekannt. Man unterschätzt dabei seine literaturwissenschaftlichen Publikationen. Schon in seiner Promotion ließ er sich als ein begabter Germanist erkennen. Prägend für seine literarischen Interessen war die Bekanntschaft mit dem französischen Dichter und Dramaturg Paul Claudel (1868-1955), dessen bekannteste Werke „Der Seidene Schuh“ und „Fünf Große Oden“ Balthasar ins Deutsche übersetzte.

der Sammlung Klosterberg (1942-1951), worin „Grundsteine zu einem geistigen Europa in einer offensten christlichen Haltung gesammelt werden sollten“[9], wie er selbst schrieb. Die nähere Betrachtung der Chronologie der editierten Werke erlaubt mit Vorbehalt einen Einblick in die Verlagspolitik, und zudem eine Annäherung an die geistige Orientierung Balthasars. In der Sammlung wurden die namhaftesten Autoren veröffentlicht wie beispielsweise Paul Claudel, Martin Buber, Johann Wolfgang von Goethe und Novalis. Insgesamt wurden in der „Europäischen Reihe“ 51 Bändchen herausgegeben, von denen Balthasar selbst elf Titel editierte und mit einem Vorwort oder Nachwort versah. Eine besondere Vorliebe entwickelte Balthasar jedoch für den anglikanischen C. S. Lewis, dessen fünf Bücher in der Reihe publiziert wurden. Die Sammlung, für die er auch Gertrud von le Fort gewinnen wollte, zeigt ihn als einen Germanisten, der „im Umgang mit europäischer Literatur und Dichtung die Kräfte sammelte, die später zur geschichtsmächtigen Ausstrahlung seiner Theologie beigetragen haben“[10].

In der Korrespondenz lassen sich zwei konstitutive Elemente unterscheiden. Neben den Mitteilungen über seinen privaten Lebensweg versuchte Hans Urs von Balthasar Gertrud von le Fort als Autorin für seinen Johannes-Verlag zu gewinnen. Viel Platz im Briefwechsel wird daher der Besprechung technischer und inhaltlicher Probleme eingeräumt. Er wollte zuerst solche Werke wie „Die Letzte am Schafott“, „Die Abberufung der Jungfrau von Barby“ und Fragmente des Romans „Das Schweißtuch der Veronika“ veröffentlichen. Er lud Gertrud von le Fort nicht nur zur Zusammenarbeit an der Sammlung Klosterberg ein, sondern auch zur Veröffentlichung ihrer Texte in der „Schweizerischen Rundschau“, deren Mitarbeiter er damals war[11]. In der Wahl der Schriften für den Druck bot Balthasar der Dichterin freie Hand an. Angesichts vieler Gemeinsamkeiten und sogar Anzeichen zunehmenden Verständnisses und gegenseitigen Einflusses bleibt unklar, warum nicht ein einziges Werk der Dichterin in der Sammlung Klosterberg herausgegeben wurde, ebenso wenig wie in der „Schweizerischen Rundschau“ und im Johannes-Verlag, der dem Basler Theo-

[9] H. Urs von Balthasar, *Mein Werk. Durchblicke,* Einsiedeln-Freiburg 1990, 40.

[10] M. Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger. Fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942-67)*, Würzburg 2002, 29. Iso Bäumer erwähnt die Tatsache, dass Balthasar dem Leser nicht nur bekannte und angesehene Autoren nahe gebracht, sondern auch neue Talente entdeckt hat. Als Beispiel führt er den damals noch unbekannten Dichter und Priester Jan Twardowski (1915-2006) an. Dies geschah lange, bevor Polen durch die Wahl von Johannes Paul II. verlegerisch interessant wurde. Vgl. I. Bäumer, *Vermittler des Unzeitgemäßen. Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger*, in: K. Lehmann – W. Kasper (Hrsg.), *Hans Urs von Balthasar – Gestalt und Werk*, Köln 1989, 94.

[11] Vgl. den Brief vom 2.06.1942. In: M. Eschbach, a. a. O., 186.

logen gehörte. Lediglich an dem letzten Brief Balthasars vom 6.03.1947 lassen sich kleine Missverständnisse zwischen den Korrespondenten herauslesen. Balthasar schrieb:

> „In Ihrem letzten Brief stand so viel Liebes, für das ich Ihnen so dankbar bin, dass mich die harten Sätze (...) am Ende umso unverständlicher waren und empfindlicher trafen. Sie können nur auf tiefen Missverständnissen beruhen – oder sollte Sie jemand von Grund aus misstrauisch gegen mich gestimmt haben?“[12]

Im Lichte dieser Vermutungen des Autors und des Briefes le Forts vom 1.03. 1947 drängen sich zwei Feststellungen auf. Die Autorin der „Hymne an die Kirche“ war mit dem angebotenen Honorar nicht zufrieden (Balthasar beteuerte im Brief, dass er angesichts ihrer Unzufriedenheit mit ihren eigenen Vorschlägen zur Honorierung einverstanden wäre und dass er ihr seinen eigenen Vorschlag zur Finanzierung lediglich gemacht habe, weil „es so üblich ist“). Sie fühlte sich auch verletzt wegen der Tatsache, dass der Theologe ihr von der Herausgabe des „Papstes aus dem Ghetto“ in der Schweiz abgeraten hatte, und zwar mit der Begründung, dass „die schweizerische Mentalität dazu ziemlich schwer Zugang findet“[13]. Die letzten Passagen des Briefes lassen – in äußerst vorsichtiger Formulierung – Enttäuschung und fast Resignation wegen der Meinungsverschiedenheit mit der Dichterin durchklingen:

> „Ich nehme das Schlimmste voraus: meine angebliche Unterschätzung des `Papstes aus dem Ghetto` (...) (weil ich) keineswegs eine Bewertung des mir so lieben Werkes aussprach, sondern lediglich eine Mutmaßung über den Absatz in der Schweiz. Und wenn Sie daraus schließen, dass ich mich für Ihre weiteren Bücher nicht voll einsetzen würde: – Sie wissen ja doch, dass ich mit wenig beginnen muss, dass ich am Anfang mit großer Sorgfalt wirtschaften muss, dass dieser Verlag, den ich da beginne (und der vorläufig noch secretum cocuisum ist) zu meiner exponierten, sehr einsamen Sendung gehört – und ich glaubte, Sie würden mir dabei eine Hand reichen? Nun denn, es muss nicht sein, ich habe Gottes Hand, die muss mir offenbar bis Erfolg kommt, genügen“[14].

Es wäre riskant aus dieser Feststellung Schlüsse über die erfolglose Zusammenarbeit der beiden Korrespondenten ziehen zu wollen. Diese ist nämlich in

[12] M. Eschbach, a. a. O., 193.
[13] Brief vom 31.01.1947. In: Ebd., 190f.
[14] Ebd., 193. Unterstreichungen des Autors im Brief.

ihrer Gesamtheit zu beurteilen. Die Formulierung Balthasars ist lediglich ein vorschnelles Urteil, das beim Mangel an genauer Kenntnis der Sachlage die Absichten le Forts in schiefes Licht setzt. Es erhebt sich die Frage nach dem Grund dieses Missverständnisses, das bei Balthasar so bittere Worte ausgelöst hatte. Aus der Aussage des schweizerischen Theologen ist zu schließen, dass ihn das anscheinende Unverständnis von der Seite der Dichterin tief verletzt hatte. Diese schrieb ihm nämlich am 1.03.1947 folgende Worte:

> „Darf ich Ihnen ganz freimütig sagen, dass mir nach Ihrer Ablehnung des `Papstes` doch die Frage kam, ob ich bei Ihnen am rechten Platz bin? Ich wünsche mir – und ich weiß, auch mein deutscher Verlag wünscht sich – einen Verlag, der bereit ist, mein bedeutendstes Buch, wenn es hier noch nicht anerkannt ist, durchzusetzen. Nicht die Anpassung an den Leser, sondern auch die Erziehung des Lesers scheint mir die Aufgabe des Verlegers zu sein“[15].

Als Gegengewicht zu den in den Briefen aufgetauchten Missverständnissen dient andererseits die Gastvorlesung, die Gertrud von le Fort auf Einladung Hans Urs von Balthasars am 17.12.1946 in Basel gehalten hat[16].

In den angeführten Worten über den Mangel an Verständnis von beiden Seiten spielt Hans Urs von Balthasar auf das für ihn sehr schmerzliche Problem der sich vor ihm auftürmenden Hindernisse an, die auf seine neue Sendung als geistlicher und theologischer Begleiter der Mystikerin Adrienne von Speyr zurückzuführen sind. Von dem gemeinsam mit ihr im Jahre 1945 gegründeten Säkularinstitut „Johannesgemeinschaft“ wussten nur wenige. Der erste weibliche Zweig hatte zuerst drei Postulantinnen. 1948 veröffentlichte Balthasar die Schrift „Der Laie und der Ordensstand“, welche die Gründungsidee über die Grenzen des Landes hinaus bekannt machte. Sowohl die Johannesgemeinschaft als auch die Schrift fanden kein Verständnis bei den Oberen der Gesellschaft Jesu. Bereits ein Jahr früher hatte Balthasar Schwierigkeiten mit der kirchlichen Druckgenehmigung für die Werke Adriennes von Speyr. Dies bewirkte die Gründung des Johannes-Verlages. Die seit 1947 mit dem Jesuiten-General Johann Baptist Janssens geführten Gespräche blieben erfolglos. Die Jesuiten wollten nämlich weder in die Prüfung der Echtheit der Visionen Adriennes einwilligen noch die Verantwortung für die Visionärin und die Johannesge-

[15] M. Eschbach, a. a. O., 201.

[16] Gertrud von le Fort wohnte in Basel bei Adrienne von Speyr, der Gattin des Historikers Werner Kaegi (1901-1979). Vgl. den Brief Balthasars vom 25.02.1946. In: Ebd., 188.

meinschaft übernehmen[17]. Der Theologe wurde demnach vor eine schwierige Wahl gestellt. Er entschied sich für die geistliche Führung der Basler Ärztin und der Johannesgemeinschaft und verließ 1950 im Einverständnis mit seinen Vorgesetzten den Orden. Der Austritt aus der Gesellschaft Jesu erfolgte also nach einem langen, fast fünf Jahre dauernden Ringen[18]. Wie Balthasar diesen Schritt beurteilte, geht aus seinem Abschiedsbrief an seine Mitbrüder hervor:

> „Ich tat den für beide Seiten folgenschweren Schritt, nachdem ich lange die Sicherheit geprüft, die ich im Gebet erlangt hatte: von Gott zu bestimmten Aufgaben im Raum der Kirche gerufen zu sein, zu deren ungeteilter Durchführung der Orden nicht meinte, mich freistellen zu können. (...) Der vollzogene Schritt bedeutet also für mich eine Anwendung des christlichen Gehorsams vor Gott, der jederzeit das Recht hat, einen Menschen nicht nur aus seiner leiblichen Heimat oder aus seiner Ehe, sondern genauso aus seiner geistigen Wahlheimat im Orden herauszurufen, um ihn zu seinen Zwecken innerhalb der Kirche zu verwenden. Ob im weltlichen Umraum jetzt oder später Vor- und Nachteile sich ergäben, stand nicht zur Diskussion und war nicht in Rechnung zu ziehen“[19].

In den Briefen Balthasars an le Fort aus der Spätphase kommen seine „menschliche“ Seite, seine Gefühle und Enttäuschungen zum Ausdruck. Im Spannungsfeld der Korrespondenz erscheint das literarische Selbstportrait eines Menschen, der den Eindruck gewinnt, an einem Wendepunkt seines Lebens angelangt zu sein, und der überzeugt ist, dass sein Weg mit dem der Mystikerin zu den „Doppelsendungen“[20] gehört. Von dem Augenblick, an dem Balthasar einen Ruf zu seiner Lebensaufgabe empfangen hatte, berichtete er in allen Einzelheiten erst 1961. Dieser Ruf erging an ihn im Sommer 1927 während der Ignatianischen Exerzitien. Er äußerte sich dazu nach vielen Jahren mit folgenden Worten:

> „Auch jetzt, dreißig Jahre später, könnte ich auf jenem abgelegenen Pfad im Schwarzwald, nicht weit von Basel entfernt, zu der Stelle zurückkehren und den Baum finden, unter dem ich wie von einem Blitzstrahl getroffen

[17] Vgl. P. Henrici, *Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar*. In: K. Lehmann – W. Kasper (Hrsg.), a.a.O., 33f.

[18] Die informativste Quelle zur Balthasars Entscheidung ist sein Band: *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, der im Johannes-Verlag herausgegeben worden ist (Einsiedeln 1968).

[19] Zit. nach: P. Henrici, a. a. O., 35f.

[20] H. Urs von Balthasar, *Unser Auftrag*, in: Ders., *Mein Werk. Durchblicke*, a. a. O., 14.

> wurde. (...) Und das, was mir damals plötzlich in den Sinn kam, hatte weder mit Theologie noch mit dem Priesteramt zu tun. Es war einfach dies: Du darfst nichts wählen, du bist gerufen worden! Du sollst nicht dienen, du wirst in Dienst genommen. Du darfst keinerlei Pläne schmieden, du bist nur ein Steinchen in einem seit langer Zeit vorbereiteten Mosaik. Das, was ich also tun sollte, war nur, von allem loszulassen und, ohne eigene Pläne, Wünsche oder bestimmte Vorstellungen, zu folgen. Ich musste nur da sein, um zu sehen, wofür ich in Dienst genommen würde“[21].

Balthasars Briefe entwickeln den Gedankengang, dass die Einsamkeit eine unentbehrliche Stufe auf dem Weg zur menschlichen Selbsterkenntnis und zur Erfüllung der ihm von Gott auferlegten Aufgabe ist. Mit Balthasars Bitte „ihm eine Hand zu reichen“ wurde der Versuch unternommen, le Fort für seinen Verlag zu gewinnen. Dies konnte jedoch von ihr nicht erfüllt werden, und zwar deswegen, weil ihre Werke vertragsmäßig dem Verlag Kösel gehörten. Dieser konnte dem Johannes-Verlag eine Druckerlaubnis nur dann erteilen, wenn ihm sein Verhandlungspartner bekannt war:

> „Sie müssen billigerweise zugeben, dass die Einwilligung unter solchen Umständen für einen räumlich fernen Verleger, dem man zudem über die Grenzen nur auf indirektem Wege schreiben kann, wirklich sehr schwierig ist. Jede weitere Verhandlung würde zur Vorbedingung haben, dass ich Ihren Freund kennen, auch Ihnen Namen sagen und das Geheimnis brechen darf. Ich muss dem Münchner Verleger völlig reinen Wein über das Gesicht Ihres Verlags einschenken dürfen, sonst tut er nicht mit“[22].

Inwieweit Gertrud von le Fort Einblick in Balthasars komplizierte Lebenssituation hatte, bleibt eine nicht zu beantwortende Frage. Der Basler Theologe schrieb nämlich von seinen Problemen nicht *expressis verbis*. Was den zeitgeschichtlichen Hintergrund für die betrübliche Stimmung der Briefe bildet, ist in den Zeilen nur selten unmittelbar zu finden. Im Briefe vom 31.01.1947 liest man Folgendes:

---

[21] H. Urs von Balthasar, *Por qué hice Sacerdote* (Warum ich Priester wurde). *Encuesta dirigida por Jorge Ramōn Mariá Sans Vila*, Salamanca 1961. Zit. nach: A. Scola, *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Eine Einführung in sein Werk*, Paderborn 1995, 19.

[22] Brief vom 15.03.1947. In: M. Eschbach, a. a. O., 204.

„Was soll ich sagen? Dass ein Sturm an Ereignissen in den letzten Wochen mich so völlig in Beschlag genommen hat, dass ich atemlos der Fülle an Geschenktem mich darbieten musste, einer Fülle, die so groß ist, dass sie deutlich genug die Zeichen ihres baldigen Endes an sich trägt; und so muss von der großen Ernte alles noch eingebracht werden, was in Scheunen zu bringen ist. Es ist das letzte Jahr der Ernte, und nachher kommt die lange und langsame Verarbeitung des stürmisch und in der Unordnung des Pfingstwirbels Eingebrachten“ [23].

Unklar bleibt, was mit dem Ausdruck „das letzte Jahr der Ernte“ gemeint ist. Es ist dabei zu fragen, ob der Grund für diese Worte nicht in erster Linie darin zu sehen ist, dass Balthasar zu allem schrittweise ein distanziertes Verhältnis gewonnen hat. Die an die Oberfläche gezerrten Wünsche nach Verständnis von Seiten der Oberen (und zuletzt der Dichterin selbst), seine Sehnsüchte, Ängste und Hoffnungen versucht Balthasar nicht zu verdrängen. In demselben Briefe schreibt er weiter:

„Dann werde ich Ihnen vieles zeigen können, was Gott in seiner Güte mit vertraut hat, zu Verwaltung und Weitergeben. Und dann wird auch der lange und zähe Kampf mit jener Kirche beginnen, für die nur das wahr ist, was schon hergebracht und etabliert ist. Aber was für ein Katarakt von Einsichten, Leben, Glück könnte aus der Gnade, die hier aufgebrochen ist, in die Kirche einströmen! Helfen Sie mir beten, dass die Inokulation wirklich gelinge. Ob ich selber dabei zugrunde gehen muss, kümmert mich wenig; ist sogar gewissermaßen wahrscheinlich, denn ein Preis muss doch bezahlt werden“ [24].

An einigen Stellen der Briefe gibt der Autor zu verstehen, dass er sich einer geistigen Veränderung in ihm als Folge der Zusammenarbeit mit Adrienne von Speyr, völlig bewusst ist. Zugleich enthält er sich jeglichen persönlich gerichteten Urteils über die für ihn unerklärbare Haltung seiner Vorgesetzten. Die Briefe manifestieren Balthasars Engagement und Intensität, mit denen er seine neue Lebensaufgabe wahrnimmt. Er fühlt aber die trotz allen Wandels spürbare Kontinuität seines Lebens. Seine Haltung beruht nämlich auf der Anhänglichkeit an ein bewusst gelebtes Christentum. Balthasars Aufgeschlossenheit den neuen Strömungen gegenüber scheint nichts mit einem unverbindlichen

[23] M. Eschbach, a. a. O., 190.
[24] Ebd.

Relativismus gemeinsam zu haben. Mit seiner Tätigkeit als Verleger wollte er breite Leserkreise auf die Universalität und den katholischen Charakter des christlichen Glaubens aufmerksam machen. Im Briefe an Gertrud von le Fort vom 21.02.1947 heißt es:

> *„Bitte, helfen Sie mir beten, damit die große Ernte untergebracht wird, wie Gott es will, und viel Nahrung für die Kirche bereit wird für die kommenden mageren Jahre“*[25].

Das Streben nach der Erfüllung seines Lebensauftrags war so groß und mit einer derartigen Dynamik, dass er gegen die damals herrschenden Konventionen verstoßen hat. In den Briefen betont er wiederholt den Wahrheitsanspruch seines Vorhabens und sucht Bestätigung für seine langsam reifende und doch als schmerzhaft empfundene Entscheidung, sich von dem Jesuitenorden zu trennen.

Der letzte überlieferte Brief Balthasars an le Fort ist auf den 6.03.1947 datiert. In der Beziehung zwischen dem Theologen und der Dichterin bleiben einige Fragen offen: Warum kam es zum Abbruch der Korrespondenz? Warum haben le Forts Werke im Johannes-Verlag keinen Eingang gefunden? Warum hat Balthasar keinen einzigen Text der Dichterin in der Sammlung Klosterberg veröffentlicht?

Der Wert der Briefe, die sich durch eine klare Sprache, Logik und präzise Gedankenführung auszeichnen, beruht unter anderem darauf, dass sie zum Verständnis des Selbstbildnisses des Autors beitragen. Sie enthalten einige der Öffentlichkeit wenig bekannte und anders kaum zugängliche Informationen über das Leben und Schaffen des Basler Theologen, und bilden so eine wertvolle Ergänzung seiner übrigen Selbstzeugnisse, denn sie dokumentieren einen der wichtigsten Wendepunkte seines schicksalhaften Lebens.

Literaturhinweise:

Primärliteratur:
Eschbach M., *„Glaube heißt der Liebe lauschen“. Glaubenswege mit Gertrud von le Fort und Hans Urs von Balthasar*, Paderborn 2005.

Sekundärliteratur:
Balthasar H. Urs von, *Mein Werk. Durchblicke*, Einsiedeln-Freiburg 1990.

[25] Ebd., 192.

Lehmann K. – Kasper W. (Hrsg.), *Hans Urs von Balthasar – Gestalt und Werk*, Köln 1989.
Lochbrunner M., *Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger. Fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942-67)*, Würzburg 2002.
Scola A., *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Eine Einführung in sein Werk*, Paderborn 1995.

Streszczenie

Zachowana korespondencja Hansa Ursa von Balthasara (1905-1988) i Gertrudy von le Fort (1876-1971) z lat 1935-1947 ukazała się po raz pierwszy drukiem w roku 2005. Uchyla ona jedynie rąbka tajemnicy dotyczącej trudnego dla szwajcarskiego teologa etapu życiowego. Stanowi ona autentyczne źródło wiedzy o uczonym, o jego działalności wydawniczej i literackiej oraz o rozterkach związanych z odkrywaniem przez niego swojego posłannictwa. Listy unaoczniają proces duchowego dojrzewania do podjęcia decyzji o opuszczeniu zakonu jezuitów i do przejęcia opieki duchowej nad mistyczką Adrienne von Speyer (1902-1967).

HISTORIA

Ks. Kazimierz ŚMIGIEL

Studia Gnesnensia
Tom XX (2006) 275–281

KULTUROTWÓRCZA ROLA KOŚCIOŁA W POLSCE ŚREDNIOWIECZNEJ*

Procesy kulturotwórcze rozpoczęły się w Polsce od początków chrystianizacji. Już sam fakt przyjęcia chrztu w wersji łacińsko-rzymskiej oznaczał otwarcie dynastii Piastowskiej na model kulturowy Zachodu. Pamiętamy również, że misja bizantyńsko-słowiańska braci Cyryla i Metodego zatrzymała się na południu od Polski, na Morawach. Nie dokonała ona zmian na mapie wyznaniowej Polski, ale mogła ona być szansą stworzenia słowiańskiego kręgu kulturowego w Europie środkowo-wschodniej, ożywionego wyższą od łacińskiej kulturą bizantyńską. Niektórzy uczeni zwracają również uwagę, że apostoł Europy, szczególnie Polski i Prus, św. Wojciech z Pragi, mógł się stać jednym z praojców słowiańskiego kręgu kulturowego, ale dobrze wiemy, że słowiańska strefa kulturowa okazuje się tylko ideą, nie zaś faktem.

Od czasów chrystianizacji rozpoczęły się migracje kadrowe na misyjny obszar Polski, przede wszystkim z ośrodków monastycznych i środowisk kleru katedralnego Europy zachodniej. Właśnie dzięki migracjom kadrowym i zainteresowaniom polskiego Kościoła misyjnego zachodnimi urządzeniami kulturowymi powstał kościelny kanał kulturowy pomiędzy Europą Zachodnia a Polską. Kontakty kulturowe wzbogaciły miejscowe ośrodki dworskie i kościelne, ożywiły życie umysłowe i stymulowały rodzimą twórczość kulturalną.

Badania prowadzone nad początkami historii sztuki, oświaty i nauki, architektury i plastyki, literatury i muzyki nagromadziły pokaźny zasób wiedzy, który oświetla poszczególne dziedziny życia kulturalnego. Wyniki licznych badań znalazły ujście przede wszystkim w dwóch syntezach: *Kultura Polski średnio-*

* Wykład wygłoszony 10 XI 2005 r. w Katedrze Kulturoznawstawa Wyższej Szkoły Gospodarki w Bydgoszczy.

wiecznej X-XIII w.[1] oraz *Kultura polski średniowiecznej XIV-XV w.*[2] Wspomniane opracowania powstały w Instytucie Historii PAN w Warszawie. Znaczny wkład do badań nad rolą kulturotwórczą Kościoła wniosło środowisko Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, zwłaszcza wydając *Księgę tysiąclecia katolicyzmu*[3]. Ta problematyka przewija się nadal w pracach środowiska lubelskiego. Badania nad monastycyzmem na ziemiach polskich prowadzi ośrodek wrocławski pod kierunkiem prof. Marka Derwicha. Szereg artykułów przyczynkarskich ukazał się w opracowaniach zbiorowych: *Klasztor w kulturze średniowiecznej Polski*[4], *Monastycyzm benedyktyński w średniowiecznej Europie i Polsce*[5]. Ośrodek poznański wydał zbiorowe dzieło *Monasticon cisterciense Poloniae*[6]. Kończąc uwagi na temat podstawowego „tworzywa" tego wykładu, na tym miejscu wystarczy powiedzieć, że wiedza historyczna poznała niejako „przyczółki" kulturotwórcze, natomiast droga prowadząca do wyczerpującej syntezy jest nadal długa, a nawet z powodu braków w bazie źródłowej może być nieosiągalna.

Zakres merytoryczny wykładu chciałbym potraktować jak najszerzej, ale na miarę możliwości czasowych. Pierwszy problem merytoryczny to hierarchizacja wątków wchodzących w zakres tematu. Na pierwszym miejscu chciałbym skupić uwagę na roli szkolnictwa. Wychowanie młodego pokolenia, przygotowanie do pracy w Kościele i państwie było głównym celem średniowiecznego Kościoła. Na polski grunt przeszczepiony został zachodni system szkolny. Szkoła zaś średniowieczna była instytucją kościelną i chociaż był to monopol Kościoła, to jednak uczyli się w szkole również ludzie świeccy, ale rzadziej. Szkoła średniowieczna była wybitnie łacińska. Opanowanie łaciny było kluczem otwierającym świat dotąd nieznany i wprowadzający do wspólnoty duchowej Zachodu. Język łaciński był niezbędnym instrumentem pracy w kancelariach świeckich i dyplomacji. Jednolitość językowa odpowiadała jednolitości systemu nauczania. Nauka rozpoczynała się od siedmiu sztuk wyzwolonych (*septem artes liberales*). Niższy stopień stanowiły trzy pierwsze sztuki zgrupowane w *trivium*: gramatyka, dialektyka i retoryka, wyższy zaś cztery sztuki – *quadrivium*: geometria,

[1] *Kultura Polski średniowiecznej X-XIII w.* Praca zbiorowa pod redakcją Jerzego Dowiata, Warszawa 1985

[2] *Kultura polski średniowiecznej XIV-XV w.* Praca zbiorowa pod redakcją Bronisława Geremka, Warszawa 1997.

[3] *Księga tysiąclecia katolicyzmu*. Praca zbiorowa, t. I-III, Lublin 1969

[4] *Klasztor w kulturze średniowiecznej Polski*. Praca zbiorowa pod redakcją A. Pobóg-Lenartowicz i Marka Derwicha, Opole 1995.

[5] *Monastycyzm benedyktyński w średniowiecznej Europie i Polsce. Wybór problemów*. Praca zbiorowa pod redakcją M. Derwicha, Wrocław 1998.

[6] *Monasticon cisterciense Poloniae*. Opracowanie zbiorowe pod redakcją A.M. Wyrwy, J. Strzelczyka, K. Kaczmarka, Poznań 1999.

arytmetyka, astronomia i muzyka. W praktyce szkolnej istniały duże uproszczenia. Fundamentem studiów teologicznych były trzy pierwsze sztuki i na tych zapewne znaczna część duchowieństwa średniowiecznego poprzestawała, natomiast z *quadrivium* przyswajała sobie najbardziej niezbędne wiadomości, np. do obliczania kalendarza liturgicznego. Nauka siedmiu sztuk wyzwolona trwała, ale występowały lokalnie różnice. Św. Wojciech uczył się 9 lat w Magdeburgu, w Krakowie zaś poświęcano całemu kursowi tylko pięć lat[7].

Pierwsze szkoły powstały przy katedrach biskupich. W Krakowie istniała zapewne już w XI w[8]., podobnie w Gnieźnie[9]. Sieć szkół katedralnych zagęszczała się w miarę powstawania nowych biskupstw. Pod koniec XII w. powstały szkoły przy kościołach kolegiackich, gdzie pracowała pewna liczba księży kanoników. Zakony osiedlające się na ziemiach polskich zakładały szkoły klasztorne. Największą sławę zyskała szkoła założona w XI w. w benedyktyńskim Tyńcu pod Krakowem. W XI i XII w. powstały dalsze klasztory benedyktyńskie: w Lubiniu, Mogilnie, na Łysej Górze, Płocku, Sieciechowie i we Wrocławiu. Na Zachodzie wpływ tego zakonu na oświatę był wielki, u nas znajdujemy tylko mało wyraźne ślady. Bardzo rozpowszechnionym zakonem byli cystersi, którzy przybyli do Polski już w poł. XII, dalsza faza rozwoju zakonu nastąpiła w XIII w. Klasztory monastyczne zwykle posiadały szkoły, natomiast dominikanie i franciszkanie, którzy pojawili się w XIII w., na ogół ich nie prowadzili. Od nakazu soboru laterańskiego IV z 1215 r. o zakładaniu szkół niższych gramatykalnyh, nazwanych w czasach józefińskich parafialnymi, które w XIV i XV w. powstały przy bardzo wielu kościołach wiejskich. Szkoły parafialne odegrały ogromną rolę w zakresie upowszechniania oświaty. Mimo znacznych wysiłków organizacyjnych poziom wykształcenia kleru był na ogół niski w XII i XIII w.[10] Trzeba też pamiętać o kontrastach. Obok ludzi bardzo wykształconych trafiały się nieuki, którzy markowali umiejętność czytania.

Mimo monopolu duchownych w szkole, wykształcenie zdobywali, wprawdzie rzadko, ludzie świeccy. Kilku wczesnośredniowiecznych władców było ludźmi wykształconymi: Mieszko II – ponoć znał język łaciński i grecki; księżna Gertruda – córka Mieszka i Rychezy wydana za księcia ruskiego – układała modlitwy w języku łacińskim; wykształcenie posiadali Kazimierz Odnowiciel, Zbigniew

[7] A. Petrani, *Szkolnictwo teologiczne w Polsce*. W: *Ksiega tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, opracowanie zbiorowe, Lublin 1969, t. I, s. 259-261.

[8] Ibidem, s. 257.

[9] K. Stopka, *W cieniu katedry – szkoła katedralna gnieźnieńska w wiekach średnich*. W: *1000 lat Archidiecezji Gnieźnieńskiej*. Pod redakcją J. Strzelczyka i J. Górnego, Gniezno 2000, s. 218.

[10] A. Petrani, op. cit., s. 257-259.

– syna Władysława Hermana, Kazimierz Sprawiedliwy. W XIII w. pojawiły się liczniejsze wzmianki o wykształceniu Piastów[11].

W pierwotnych szkołach nie uczono języka polskiego. Miał on tylko znaczenie pomocnicze, o ile nie można było się bez niego obejść. Obok języka polskiego podobnie używano języka niemieckiego, gdyż z braku nauczycieli polskich powierzano nauczanie Niemcom. Synody prowincjonalne Jakuba Świnki (1285,1287) zabroniły zatrudnianie nauczycieli nie znających języka polskiego[12].

Około 1200 r. dokonało się bardzo ważne wydarzenie na polu kultury europejskiej, mianowicie powstały wyższe szkoły nazywane początkowo studium generalnym (*studium generale*), a od XIV w. przyjęła się nazwa uniwersytet. Od tego też czasu pojawiali się Polacy z wyższym wykształceniem, które zdobywali na Zachodzie. Powstanie uniwersytetu w Pradze (1348) przybliżyło centrum kształcenia Polaków. Sytuacja uległa zmianie, kiedy Kazimierz Wielki ufundował w 1364 r. akademię krakowską, wzorowaną na uniwersytetach w Padwie i Bolonii, słynnych na całą Europę z studium prawa. Fundacja uniwersytetu w Krakowie posiada szczególne znaczenie dla kultury polskiej. Był to drugi uniwersytet w Europie środkowej, niesłusznie nazwany jagiellońskim. Uczelnia piastowska miała służyć promocji kultury prawniczej[13]. Dobry pomysł króla nie mógł być w pełni zrealizowany. Odnowa uczelni krakowskiej w 1400 r. ukierunkowała ją na wpływy Paryża (teologia). Uniwersytety średniowieczne stanowiły jedno z najpiękniejszych osiągnięć kulturalnych oraz wyraz panowania Kościoła w dziedzinie życia duchowego (mogły być zakładane za zgodą papieża, nauczycielami byli duchowni wynagradzani przez Kościół, wykłady dyscyplin kościelnych etc.). Dorobek kulturotwórczy Kościoła średniowiecznego na polu szkolnictwa jest nie do przecenienia.

Posługa liturgiczna i duszpasterska przyniosła wyniki w zakresie rozwoju języka polskiego. Kościół musiał przekładać trudne pojęcia teologiczne na język katechumenów, utwierdzał ich w wierze i uczył słów pacierza. Od początku działalności misyjnej musiały istnieć teksty modlitw. Także układano pieśni kościelne. Jest to teza wyrozumowana, aczkolwiek ślady źródłowe zachowały się z czasów późniejszych. Przykładem twórczości wysokiej rangi jest pieśń Bogurodzica, przypisywana niesłusznie św. Wojciechowi. Nie wchodząc w szczegóły analiz literackich i sporów o genezę hymnu, da się powiedzieć z dużym prawdopodobieństwem, że dwie pierwsze zwrotki pochodzą z XII/XIII, a może rodowód sięgać nawet języka starocerkiewnego. Zasięg tłumaczeń był znacznie szerszy

[11] Ibidem.
[12] Ibidem, s. 267.
[13] H. Manikowska, *Szkoły: nauczanie szkolne i uniwersyteckie*. W: *Kultura Polski śrdniowiecznej XIV-XV w.* Pod redakcją B. Geremka, Warszawa 1997, s. 333.

niż teksty liturgiczne. Anonim Gall wspomina w swej *Kronice* o tłumaczeniu jej tekstu dla słuchaczy nie rozumiejących łaciny[14].

Razem z misjonarzami docierały do Polski pierwsze kodeksy głównie liturgiczne (a może tylko), natomiast początki księgozbiorów datuje się na przełom XI/XII w. i należy ich szukać w katedrach i dworach panujących. Księga była we wczesnym średniowieczu niezwykle cenna i traktowano jako część skarbca. Początki biblioteki katedry krakowskiej dobrze ilustrują dwa spisy (inwentarze) książek. Pierwszy pochodzi z roku 1101 i zawiera informacje o zaledwie pięciu kodeksach z tekstami Ewangelii i Listów apostolskich, ale autora inwentarza bardziej interesowały cenne oprawy. Następny spis powstał w roku 1110 i właśnie tę datę przyjmuje sie jako czas powstania biblioteki katedralnej. Spośród 53 kodeksów znajdujących się na spisie prawie połowę (26) stanowiły księgi liturgiczne, pozostałe zaś – zbiory prawnicze, podręczniki szkolne, encyklopedia wiedzy Izydora z Sewilli i utwory autorów łacińskich. Liczebność księgozbioru i proporcje w zakresie treści są porównywalne z innymi ośrodkami środkowoeuropejskimi, ale ustępują słynnym książnicom europejskim[15]. W bardzo krótkim zarysie zwracam uwagę na najcenniejsze pozycje w zbiorach Biblioteki Katedralnej w Gnieźnie, zaliczanej do najstarszych w kraju: 1. ***Evangelarium*** *cum capitulare evangeliorum de anno circulo* (Ewangelie z kalendarzem) datowany na rok 800. Nie udało się dotąd ustalić dokładnej daty i miejsca powstania. Tylko hipotetycznie wskazuje się na skryptorium w Reims. Jest to jeden z trzech najstarszych w Polsce rękopisów z epoki karolińskiej (minuskuła wczesnokarolińska). Na marginesach 78 stron są notatki mnicha iroszkockiego (uproszczony rejestr czytań mszalnych) o czym świadczy pismo wyspierskie. 2. ***Codex aureus*** (*Złoty kodeks gnieźnieński*) z poł. XI w., 111 kart napisanych złotem malarskim w skryptorium bawarskim, ozdobiony 89 większymi inicjałami plecionkowymi oraz 20 iluminacjami całostronicowymi, ufundowany prawdopodobnie przez króla Bolesława Śmiałego z okazji koronacji w Gnieźnie 1076 r.; 3. ***Missale Plenarium*** z 2 poł. XI w., ozdobiony 232 inicjałami malarskimi z użyciem srebra i złota. Powstał w Bawarii. Jest to również cenny zabytek muzyczny, albowiem zawiera jedyny w Polsce przedliniowy zapis nutowy; 4. ***Biblia*** z 2. poł. XII w. powstała w sasko-westfalskiej szkole miniatorskiej w Helmarshausen, ozdobiona licznymi inicjałami z użyciem złota i 33 iluminacjami całostronicowymi. Jest to wysokiej rangi zabytek romańskiej sztuki malarskiej; 5. ***Biblia*** z 1414 r. wykonana i iluminowana w warsztacie Lorina z Klatovy (Czechy), zawierająca 128 inicjałów figuralnych o wyjątkowej wartości artystycznej. Wybitny zaby-

[14] *Księga Trzecia*, list.
[15] A. Petrani, op. cit., s. 261-261.

tek sztuki iluminatorskiej. Biblioteka gnieźnieńska posiada 1166 rękopisów zwartych i kilkaset fragmentów od IX do XVI w. Wśród rękopisów największą wartość stanowi 66 kodeksów iluminowanych. Ramy chronologiczne wykładu nie pozwalają poszerzyć omawianego wątku. Na tym miejscu wystarczy powiedzieć, że gnieźnieński księgozbiór reprezentuje kulturę europejską i dowodzi słuszności tezy o jedności kultury polskiej i europejskiej. Przedstawia ogromną wartość zarówno dla kultury polskiej, jak i światowej[16]. Cytowane przeze mnie przykłady dają wyobrażenie o bogactwie kulturowym zgromadzonym w księgozbiorach kościelnych Polski średniowiecznej.

W XII w. (a hipotecznie w poł. XI w.) powstały rodzime skryptoria, w których sporządzano kosztowne rękopisy. Szkoły i skryptoria przygotowywały kadry do pracy w kancelariach książęcych i biskupich. W środowisku intelektualnym dworu Bolesława Krzywoustego powstał znakomity pomnik polskiej historiografii *Kronika Polska* pióra aninowego pisarza zw. Gallem, najprawdopodobniej benedyktyna. Zdumiewa elegancja stylu i walory merytoryczne dzieła. Cenny pomnik kultury rodzimych elit intelektualnych stanowi *Chronica Polonorum* biskupa krakowskiego i cystersa w klasztorze jędrzejowskim. Promieniuje z niej kunszt retoryczny oraz idea Polski zjednoczonej[17].

Około roku 1200 istniało na terenie Polski około 90 grup kleru świeckiego i zakonnego. Ich wkład do kultury polskiej jest nie do przecenienia. Pierwsza generacja dominikanów i franciszkanów łączyła działalność pisarską z praktyką duszpasterską, dostarczając materiały kaznodziejskie. Zakony żebrzące zasłużyły się szczególnie na polu rodzimej hagiografii. Prawie wszystkie żywoty świętych powstałe XIV-XV wieku wyszły spod pióra zakonników żebrzących[18].

W XIII w. dokonał się przewrót umysłowy w zakresie teologii. Zwyciężył nowy kierunek myślenia teologicznego, mianowicie scholastyka, doceniająca teoretyczną refleksję naukową. Obok dotychczasowej kultury dydaktycznej Kościoła polskie elity intelektualne zaczęły przyjmować kulturę scholastyczną. Była to recepcja twórcza. Zachodnie inspiracje, wzory kulturalne z Zachodu przenikając na polski grunt prowadziły do poszukiwań własnych rozwiązań i koncepcji. Ich wynikiem było wykształcenie się w XV I XVI w. dojrzałej kultury chrześcijańskiej[19].

Jeszcze kilka uwag należy się architekturze i sztuce sakralnej. Wczesnośredniowieczne kościoły budowano z kamienia w stylu romańskim. Możemy je

[16] M. Aleksandrowicz, *Jedność kultury polskiej i europejskiej w świetle księgozbioru katedry gnieźnieńskiej*. W: *Gniezno na europejskim szlaku milenijnym 1997 i 2000*. Studia i materiały pod red. A. W. Mikołajczaka, Gniezno 2002, s. 54-57.

[17] D. Olszewski, *Szkice z dziejów kultury religijnej*, Katowice 1986, s. 245.

[18] Ibidem, s. 245-246.

[19] Ibidem.

podziwiać w Kruszwicy, Strzelnie, Tumie pod Łęczyca i w innych miejscach Polski. Fragmenty bogatej ornamentyki wewnętrznej zachowały się m.in. w Strzelnie – romańskie kolumny międzynawowe z 2 poł. XII w., charakteryzujące się rozległym i bogatym w wątki programem rzeźbiarskim wyrażającym ważne czynniki estetyczne i ideowe[20]. Znakomitym zabytkiem romańskim na skalę europejską są spiżowe drzwi katedry gnieźnieńskiej, zwane złotymi, królewskimi (*porta regia*). Średniowieczna Europa znała wiele podwoi do kościołów, ale Drzwi Gnieźnieńskie są wyjątkowym egzemplarzem, bowiem pozostałe przedstawiają sceny biblijne zwłaszcza z życia Chrystusa, który o sobie powiedział, że jest bramą prowadzącą do niebios, źródłem życia wiecznego, natomiast gnieźnieńskie podwoje wykonano z wyobrażeniami naśladowcy Chrystusa, misjonarza i męczennika. Temat obfituje w bogatą literaturę, w której dominują trzy podstawowe wątki: 1. fundator i wykonawca, miejsce i czas powstania zabytku; 2. literacka podstawa scenariusza wszystkich obrazów umieszczonych na Drzwiach Gnieźnieńskich i imię artysty; 3. interpretacja ugrupowania 18 obrazów jako całości, czyli pytanie o sens ikonologiczny[21]. Nauka przybliżyła dużo spraw, ale wracając do wspomnianych wątków, żaden z nich nie doczekał pewnej i wyczerpującej odpowiedzi.

Kamienna architektura romańska ustąpiła miejsca budowlom z cegły, lekkim i strzelistym, czerpiącym inspiracje ze stylu gotyckiego. Już w drugiej połowie XIII w. powstały kościoły gotyckie w Polsce, ale większość katedr gotyckich zbudowano w XIV w.

Ramy czasowe tego wykładu nie pozwoliły przywołać szeregu zagadnień: rzeźba gotycka, dzwony, muzyka i pieśń kościelna, instrumenty muzyczne, mecenat kościelny, monarszy i książęcy[22]. Może jeszcze nadarzy się ku temu okazja.

Historia jest dzisiaj nauką nie tylko o przebiegających wydarzeniach, ale także o trwaniu, o czasie przekształceń bardzo powolnych. Otwierają się przed nami perspektywy badań na miarę dzisiejszych możliwości nauki historycznej i na miarę dzisiejszych potrzeb społeczności polskiej.

[20] Z. Świechowski, *Studia nad rzeźbą w Strzelnie*, Rocznik Historii Sztuki, 8,1970, s. 71-116; idem, *Strzelno romańskie*, Poznań 1997; idem, *Sztuka polska. Romanizm*, Warszawa 2004, s. 239-252.

[21] Na temat Drzwi Gnieźnieńskich jest liczna literatura. Na tym miejscu przywołam mój syntetyczny artykuł: K. Śmigiel, *A Gnieznói székesegyház bronzkapuja*, Strigonium antiquun t. 4, Esztergom 2000, s. 173-180.

[22] J. Kłoczowski, *Chrześcijaństwo a historia kultury narodowej*, Znak 30, 1978, nr 10-11, s. 1391-1408.

Karol STANISZEWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XX (2006) 283–290

PRASA POLSKA PRUS ZACHODNICH A AKTY PRAWNE DOTYCZĄCE SZKOLNICTWA PRUS ZACHODNICH W LATACH 1850-1866

Tematyka poświęcona stosunkowi polskiej prasy Prus Zachodnich lat 1850–1866 do aktów prawnych dotyczących szkolnictwa wspomnianych obszarów nie została dotychczas całościowo i wyczerpująco przedstawiona w dotychczasowej literaturze historycznej przedmiotu. Wspomnianą tematykę podejmowali: W. Frąckowiak[1], M. Popławska (współautor z W. Frąckowiakiem)[2] oraz J. Banach[3]. Tematykę wspomnianą podejmowali jednak przyczynkarsko – sygnalizując w zasadzie jej istnienie; wyjątek stanowi tutaj artykuł W. Frąckowiaka[4]. Niniejszy artykuł stanowi próbę całościowego ujęcia stosunku polskiej prasy Prus Zachodnich do aktów prawnych odnośnie do szkolnictwa tychże ziem w latach 1850–1866. Podstawowym materiałem źródłowym, jak wskazuje tytuł, jest prasa polska Prus Zachodnich lat 1850–1866; cezura dolna – rok 1850 oznacza zakończenie okresu Wiosny Ludów, cezura górna natomiast oznacza ostatni rok przed początkiem wydawania „Gazety Toruńskiej" (1867).

Przepisy dotyczące używania języka niemieckiego, polskiego i litewskiego w szkolnictwie elementarnym Prus Zachodnich obowiązujące w szkolnictwie publicznym tych ziem także podczas panowania Fryderyka Wilhelma IV i ministerium „nowej ery" ustanowione zostały w 1843 roku. Pierwotnie były one opracowane przez Prowincjonalne Kolegium Szkolne w Królewcu w formie regulaminu i dotyczyły terenu regencji gąbińskiej[5]. W dniu 25 lutego 1843 roku

[1] W. Frąckowiak, *Sprawy oświaty polskiej w obradach sejmu polskiego i parlamentu niemieckiego w latach 1862-1888 ze szczególnym uwzględnieniem Pomorza Gdańskiego*, „Roczniki Naukowe WSWF w Gdańsku", 1972, t. 1, s. 189-230; tenże, *Problemy polskiej oświaty elementarnej na Pomorzu Gdańskim w okresie liberalizmu pruskiego (1858-1870)*, „Rocznik Gdański", 1973, t. 33, z. 1, s. 83-137.

[2] M. Popławska, W. Frąckowiak, *Działalność Józefa Chociszewskiego w dziedzinie czasopiśmiennictwa dla dzieci i młodzieży na Pomorzu*, „Roczniki Naukowe WSWF w Gdańsku", 1972, t. 1, s. 169-188.

[3] J. Banach, *Chełmno – pierwszym polskim ośrodkiem prasowym w Prusach Zachodnich*, „Rocznik Grudziądzki", 1996, t. 12, s. 49-73; tenże, „Nadwiślanin" (1859-1866) – poprzednik „Gazety Toruńskiej", „Rocznik Gdański", 1999, t. LIX, z. 1, s. 47-60.

[4] W. Frąckowiak, *Problemy polskiej oświaty*, s. 83-137.

[5] Tamże, s. 88.

minister oświaty Jan Albrecht Fryderyk Eichhorn w formie rozporządzenia polecił regencji gdańskiej i kwidzyńskiej traktowanie tego regulaminu jako obowiązującego także w szkolnictwie Prus Zachodnich[6]. Odpowiednie instrukcje dla inspektorów szkolnych, dziekanów katolickich i superintendentów ewangelickich regencja kwidzyńska wydała 15 marca 1843 roku, a regencja gdańska 19 marca 1844 roku[7]. Według tych instrukcji język polski i litewski miał być używany tylko na lekcjach religii i to w klasach najniższych[8]. Podobnie było z dialektem kaszubskim – według punktu I wspomnianej instrukcji religia miała być nauczana tylko w języku polskim lub dialekcie kaszubskim w tych szkołach ludowych (elementarnych), w których uczyły się chociażby częściowo dzieci używające mowy polskiej i kaszubskiej jako ojczystej także w kościele[9]. Punkt II instrukcji głosił, że dzieciom tym należy udzielać nauki języka polskiego poprzez ćwiczenia w sylabizowaniu, głoskowaniu i czytaniu w ilości co najmniej 7 godzin w tygodniu[10]. Czytanie zaś tekstów w języku niemieckim (w alfabecie niemieckim) zastrzeżone było dla oddziału najwyższego po 6-9 godzin w tygodniu, a zależne to było od liczby dzieci katolickich – czy wynosiła ona mniej lub więcej niż połowę wszystkich uczniów w szkole[11]. Nauka religii uznana została za podstawę nauczania w szkole elementarnej, co widoczne już było w okresie „Wiosny Ludów" podczas ministerium A. Ladenberga, ustawa zaś szkolna z 3 stycznia 1850 roku stała na stanowisku popierania szkoły wyznaniowej[12].

Pierwszym obszerniejszym artykułem poświęconym kwestii aktów prawnych dotyczących szkolnictwa Prus Zachodnich (począwszy od 1850 roku) przedstawionym w prasie polskiej wspomnianych terenów jest artykuł zamieszczony w numerze 38 „Katolika Dyecezyi Chełmińskiej" z 1850 roku[13]. Redakcja zamieściła w nim obszerną treść obowiązującego cyrkularza przeznaczonego dla inspektorów szkolnych, który dotyczył warunków określających zdobycie uprawnień do pełnienia urzędu nauczycielskiego w Prusach Zachodnich. Cyrkularz ten wydany przez królewską pruską regencję przez Wydział Spraw Wewnętrznych w Kwidzynie dnia 8 kwietnia 1841 roku wyszczególniał w 10 punktach znajomość przedmiotów, które

[6] Tamże.
[7] Tamże.
[8] J. Jasiński, *Zagadnienia polityczne i narodowościowe lat 1850-1871*, [w:] *Historia Powszechna*, t. IV (1850-1918), cz. II. *Polityka i kultura*, pod red. S. Salmonowicza, Toruń 2002, s. 51; M. Niedzielska, *Dzieje szkolnictwa*, [w:] *Historia Pomorza*, t. IV (1850-1918), cz. II. *Polityka i kultura*, pod red. S. Salmonowicza, Toruń 2002, s. 280.
[9] W. Frąckowiak, *Problemy polskiej...*, s. 89.
[10] Tamże; M. Niedzielska, *Dzieje szkolnictwa*, s. 280-281.
[11] W. Frąckowiak, *Problem polskiej...*, s. 89.
[12] M. Niedzielska, *Dzieje szkolnictwa*, s. 271.
[13] Seminaryum nauczycielskie, „Katolik Dyecezyi Chełmińskiej", 38 z 18 IX 1850, s. 1-4.

powinien zdać przyszły nauczyciel[14]. Tak obszerna publikacja treści wspomnianego rozporządzenia w odnośnym numerze pisma była wyrazem zainteresowania redakcji faktem znacznego niedoboru polskich nauczycieli – katolików w Prusach Zachodnich, gdyż w artykule tym apelowała ona następująco:

„[...] Przy tej sposobności oświadczamy nasze usilne życzenia, aby przy ciągłym niedostatku zdatnych polsko-katolickich nauczycieli panowie miejscowi proboszczowie raczyli wpłynąć przez zdolnych nauczycieli na należyte przysposobienie polsko-katolickich preparandów i kandydatów częścią dla przyjęcia ich do seminaryum, częścią dla złożenia przepisanego eksaminu i przez to szczególniej przyłożyć się do pomnożenia stosunkowo tylko małej liczby polsko-katolickich kandydatów [...]"[15].

Wspomniany artykuł zakończony został apelem dyrektora seminarium w Grudziądzu – Hentszla podpisanym dnia 4 września 1850 roku, w którym zwracał się do proboszczów, aby treść wspomnianego cyrkularza oraz terminy egzaminów dla kandydatów do urzędu nauczycielskiego ogłosili w swoich parafiach[16].

Przywiązanie dużej wagi do wychowania w duchu religijnym przez państwo pruskie zaakcentowane zostało w regulatywach wydanych przez ministra oświaty Prus – K. O. von Raumera w okresie 1-3 października 1854 roku[17]. Przepisy te określały wychowanie na podstawie chrześcijańskiej w duchu przywiązania do państwa oraz władcy jako zadanie szczególnie szkoły elementarnej, ale także seminariów nauczycielskich. Zasady te odrzucały systemy dydaktyczne J. Pestalozziego, F. A. Diesterwega i F. Frobla. Chociaż dotyczyły one szkół ewangelickich, stosowano je także wobec szkolnictwa katolickiego[18].

Ważne znaczenie dla szkolnictwa Prus Zachodnich posiadało rozporządzenie ministra oświaty Raumera z dnia 13 lutego 1855 roku dotyczące między innymi regulacji obsad stanowisk nauczycielskich w szkołach elementarnych w miejscowościach, w których współżyła ludność różnych wyznań. Rozporządzenie to dotyczyło także ustanowienia wyboru wyznaniowego nowych szkół, na co wpływ miała liczebność uczniów, a także kwota płaconego podatku szkolnego przez daną grupę wyznaniową[19]. Charakter szkoły w posiadłościach prywatnych zależny miał być od przynależności wyznaniowej właściciela ziemskiego, który

[14] Tamże.
[15] Tamże, s. 2.
[16] Tamże, s. 4.
[17] M. Niedzielska, *Dzieje szkolnictwa*, s. 270.
[18] Przepisy te przetrwały w zasadniczych zarysach do 1872 roku – od 1858 roku zauważyć można odchodzenie od stosowania metody pamięciowej w nauczaniu oraz stopniową redukcję podręczników o treści religijnej w nauczaniu – patrz: M. Niedzielska, *Dzieje szkolnictwa*, s. 272.
[19] Tamże.

był patronem szkoły[20]. Stanowisko nauczyciela zostało powierzone osobie wyznania, którego członkowie byli płatnikami większej kwoty podatków szkolnych, zaś ich dzieci stanowiły większość arytmetyczną w szkole[21]. Przy ustanawianiu przynależności wyznaniowej szkoły i nauczycieli nie brano natomiast pod uwagę dzieci komorników i wyrobników – którzy nie byli związani na stałe ze swoim miejscem zamieszkania[22]. Przepisy z 8 października 1855 roku potwierdziły zasadę konfesyjności szkół (oznaczało to likwidację szkół symultannych)[23].

Obszerniejsze artykuły dotyczące aktów prawnych odnośnie do szkolnictwa Prus Zachodnich na łamach chełmińskiego „Nadwiślanina" zostały zamieszczone w roczniku 1861 i 1866 tego pisma. Artykuł, w którym poruszono kwestię m.in. reskryptu ministerialnego z dnia 13 lutego 1855 roku, przedstawiony został w numerze 19 „Nadwiślanina" z 1861 roku. W numerze tym redakcja zamieściła tekst petycji do sejmu pruskiego ułożonej przez Polaków z Prus Zachodnich w sprawie szerszego wprowadzenia języka polskiego do szkolnictwa Prus Zachodnich. W punkcie 4 tej petycji Polacy żądali odnośnie do wspomnianego reskryptu:

„[...] Aby celem położenia końca boleśnemu nadwerężeniu praw katolików uchylono zasadę reskryptu ministeryalnego z dnia 13-go lutego 1855 r., państwu i kościołowi katolickiemu niebezpieczną i szkodliwą, wedle której przy ustaleniu charakteru konfesyonalnego szkoły, martwa posesya ziemska normę ma stanowić [...]"[24]. Przypomnieć bowiem należy, że przy ustalaniu charakteru wyznaniowego szkoły nie brano pod uwagę dzieci wyrobników i komorników będących w większości katolikami.

Z kolei w numerze 41 „Nadwiślanina" z 1861 roku w zamieszczonych „Uzasadnieniach petycyi Polaków z Prus Zachodnich" spotykamy się także z krytycznym ustosunkowaniem się do wymowy reskryptu z 13 lutego 1855 roku. W uzasadnieniach do petycji podano negatywne skutki tego przepisu prawnego dla Polaków stwierdzając, że:

[20] Tamże.

[21] W. Frąckowiak, *Problemy polskiej...*, s. 89 – nauczyciele niemieccy najczęściej niezbyt dobrze posługiwali się językiem polskim.

[22] Tamże, s. 89-90.

[23] M. Niedzielska, *Dzieje szkolnictwa*, s. 272.

[24] Agitacye nie polskie, „Nadwiślanin", 19 z 20 III 1861, s. 1 – petycja ta ułożona przez Polaków z Prus Zachodnich wpłynęła do sejmu w Berlinie w lutym 1861 roku – patrz: W. Frąckowiak, *Problemy polskiej...*, s. 97; „Nadwiślanin", 10 z 20 I 1861, s. 1 – spotykamy się z informacją redakcji o wprowadzeniu rozporządzenia ministerialnego dotyczącego zakazu wykładu z religii w języku polskim w dwóch wyższych klasach gimnazjum chojnickiego oraz zakazu śpiewu polskich pieśni kościelnych na nabożeństwach gimnazjalnych, ksiądz nauczyciel według tego rozporządzenia jak poinformowała redakcja będzie mógł odtąd tylko raz w miesiącu odmawiać kazania po polsku (do tej pory odmawiał raz na tydzień po polsku, natomiast w następnym tygodniu po niemiecku).

„[...] Nie w narodzie szukajmy przyczyny głupoty niemoralności, ale raczej cała wina spada na mężów wprowadzających i popierających taki system. Na poparcie rzeczonego zadania mamy nowy dowóz w reskrypcie z dnia 13 lut. 1855 r., postanawiającym co do konfesyonalnego charakteru szkół elementarnych mięszanych następującą zasadę: że przy ustaleniu charakteru konfesyonalnego nie liczba dzieci i opłaty chałupników i robotników, ale raczej tylko włościanie posiadający grunta decydować mają. Cel jest widoczny: chałupnicy i robotnicy są po większej części katolikami, a wykształcenie ich dzieci ma być powierzone nauczycielom protestanckim [...]"[25].

Istotny akt prawny dotyczący używania języka polskiego w szkolnictwie Prus Zachodnich ustanowiony został w 1864 roku. 1 grudnia 1864 roku regencja w Kwidzynie postanowiła, że język polski używany będzie tylko jako środek pomocniczy w ciągu 2-3 lat na etapie najniższym w szkole elementarnej, dalsza zaś nauka będzie prowadzona tylko w języku niemieckim[26]. Następnie dnia 1 stycznia 1865 roku wspomniane zarządzenie regencji w Kwidzynie rozciągnięto na szkoły ewangelickie, do których uczęszczały polskie dzieci[27]. Protesty w sprawie tych zarządzeń ze strony społeczeństwa polskiego Prus Zachodnich spowodowały, że minister oświaty Prus H. Muhler dnia 25 listopada 1865 roku zezwolił na naukę religii oraz śpiewu kościelnego w języku rodowitym, rozciągając ten akt prawny na teren prowincji pruskiej[28]. Regencja gdańska zarządziła nadzorowi szkolnemu, aby wprowadził natychmiast w życie to rozporządzenie w dniu 20 grudnia 1865 roku[29].

Kwestia wspomnianych aktów prawnych w sprawie szkolnictwa w Prusach Zachodnich podjęta została w roczniku 1866 „Nadwiślanina". W roczniku tym w numerach: 4, 5, 22, 23, 27, 28, 29, 30, 31, 33 i 34 redakcja zamieściła cykl artykułów poświęconych rozporządzeniu ministra oświaty z dnia 25 listopada 1865 roku dotyczącego używania języka polskiego w szkołach elementarnych Prus Zachodnich i Wschodnich[30]. W numerze 4 redakcja wyjaśniła cel wydania tego rozporządzenia stwierdzając, że:

[25] „Nadwiślanin", 41 z 22 IV 1861, s. 2-3 – artykuł bez tytułu.

[26] M. Popławska, W. Frąckowiak, *Działalność Józefa Chociszewskiego*, s. 174-175; W. Frąckowiak, *Pedagogiczne aspekty polskiego czasopiśmiennictwa dla dzieci i młodzieży na Pomorzu Nadwiślańskim i Kujawach Zachodnich w okresie rządów Bismarcka (1862-1890)*, Bydgoszcz 1979, s. 25; M. Niedzielska, *Dzieje szkolnictwa*, s. 281.

[27] W. Frąckowiak, *Pedagogiczne aspekty*, s. 25; M. Niedzielska, *Dzieje szkolnictwa*, s. 281.

[28] W. Frąckowiak, *Problemy polskiej*..., s. 116, tenże, *Pedagogiczne aspekty*, s. 25, J. Jasiński, *Zagadnienia polityczne*, s. 56-57; M. Niedzielska, *Dzieje szkolnictwa*, s. 281.

[29] Rozporządzenia ministerstwa oświecenia, „Nadwiślanin", 5 z 14 I 1866, s. 1; M. Niedzielska, *Dzieje szkolnictwa*, s. 281.

[30] Jest to następujący cykl artykułów pt. „Rozporządzenie ministerstwa oświecenia z dn. 25 listopada 1865 r. względem używania języka polskiego w szkołach elementarnych Prus Zachodnich i Wschodnich" zamieszczonych w następujących numerach

„[...] Dydaktycznym postulatem (rozporządzenia z 25 listopada 1865 roku– przypis autora) jest w przepisach to, że język polski ma tylko być środkiem do nauczenia się niemczyzny, a cała nauka polskiego języka ogranicza się na nauce czytania w tej mowie [...]"[31].

We wspomnianym numerze pisma, jak i w następnym – 5 z 1866 roku, redakcja zauważyła, że w wymienionym rozporządzeniu brakuje zasady, która stoi na stanowisku nauki w ojczystym języku[32]. W numerach: 22 i 23 pisma z 1866 roku redakcja zamieściła treść wspomnianego rozporządzenia ministra oświaty z 25 listopada 1865 roku[33].

W artykułach zamieszczonych w numerach: 27, 28, 29, 30, 31, 33 i 34 „Nadwiślanina" z 1866 roku redakcja podkreślała konieczność nauki w języku ojczystym uczniów, na czym opierać powinny swą działalność szkoły elementarne[34]. W ostatnim artykule z tego cyklu zamieszczonym w numerze 34 redakcja dokumentując negatywne skutki będące konsekwencją wspomnianego rozporządzenia, przedstawiła środki zaradcze mające na celu zmianę tego reskryptu; zwracając w nich szczególną uwagę na rolę petycji do władz pruskich[35].

„Nadwiślanina": „Nadwiślanin", 4 z 12 I 1866, s. 1, „Nadwiślanin", 5 z 14 I 1866, s. 1; „Nadwiślanin", 22 z 23 II 1866, s. 1 ; „Nadwiślanin", 23 z 25 II 1866, s. 1. Kwestia wspomnianego rozporządzenia poruszona została także w cyklu artykułów pt. „Położenie Polaków w Prusach Zachodnich" zamieszczonych w następujących numerach „Nadwiślanina": „Nadwiślanin", 27 z 7 III 1866, s. 1-2; „Nadwiślanin", 28 z 9 III 1866, s. 1-2; „Nadwiślanin", 29 z 11 III 1866, s. 1-2; „Nadwiślanin", 30 z 14 III 1866, s. 1 – 3; „Nadwiślanin", 31 z 16 III 1866, s. 1-2; „Nadwiślanin", 33 z 21 III 1866, s. 1; „Nadwiślanin", 34 z 21 III 1866, s. 1.

[31] Rozporządzenie ministerstwa oświecenia z d. 25 listopada 1865 r. względem języka polskiego w szkołach elementarnych Prus Zachodnich i Wschodnich, „Nadwiślanin", 4 z 12 I 1866, s. 1; J. Banach, *Chełmno – pierwszym polskim*..., s. 60.

[32] Rozporządzenie ministerstwa oświecenia z d. 25 listopada 1865 r. względem języka polskiego w szkołach elementarnych Prus Zachodnich i Wschodnich, „Nadwiślanin", 4 z 12 I 1866, s. 1; Rozporządzenie ministerstwa oświecenia z d. 25 listopada 1865 r. względem używania języka polskiego w szkołach elementarnych Prus Zachodnich i Wschodnich, „Nadwiślanin", 5 z 14 I 1866, s. 1.

[33] Rozporządzenie ministra oświecenia z d. 25 listopada 1865 r. względem używania języka polskiego w szkołach elementarnych Prus Zachodnich i Wschodnich, „Nadwiślanin", 22 z 23 II 1866, s. 1 – artykuł pod tym samym tytułem w: „Nadwiślanin", 23 z 25 II 1866, s. 1; J. Banach, „Nadwiślanin" (1859-1866), s. 56.

[34] Cykl artykułów pt. „Położenie Polaków w Prusach Zachodnich", zamieszczonych w następujących numerach „Nadwiślanina": „Nadwiślanin", 27 z 7 III 1866, s. 1-2; „Nadwiślanin", 28 z 9 III 1866, s. 1-2; „Nadwiślanin", 29 z 11 III 1866, s. 1-2; „Nadwiślanin", 30 z 14 III 1866, s. 1-3; „Nadwiślanin", 31 z 16 III 1866, s. 1-2; „Nadwiślanin", 33 z 21 III 1866, s. 1; „Nadwiślanin", 34 z 23 III 1866, s. 1.

[35] Położenie Polaków w Prusach Zachodnich, „Nadwiślanin", 34 z 23 III 1866, s. 2 – redakcja przedstawiła następujące rady: „[...] 1. przedstawienie ze strony Duchowieństwa, inspektorów i władzy diecezjalnej, które by na szerokim i gruntownym wywodzie pedagogicznym oparte zwróciły uwagę rządu na nieprzydatność postano-

Artykuł zamieszczony w numerze 34 „Nadwiślanina" z 1866 roku zakończył tematykę dotyczącą kwestii aktów prawnych odnośnie do szkolnictwa Prus Zachodnich w świetle tego pisma.

Kolejne pismo – „Przyjaciel Ludu" tematykę dotyczącą aktów prawnych wobec szkolnictwa Prus Zachodnich rozpoczęło od zamieszczenia w numerze 10 pisma z 1865 artykułu pt. „O polskim języku w szkołach elementarnych pod rejencyą kwidzyńską". W artykule tym redakcja przedstawiła (podobnie jak „Nadwiślanin") negatywne skutki rozporządzenia regencji kwidzyńskiej z 1 grudnia 1864 roku dotyczącego nauki w szkołach elementarnych Prus Zachodnich i Wschodnich w języku niemieckim uważając oczywiście, że najbardziej celowa jest nauka uczniów w języku ojczystym. We wspomnianym artykule poinformowano także o zabiegach biskupa chełmińskiego w Berlinie, które miały na celu zmianę tego niekorzystnego rozporządzenia, gdyż posługując się zgodnie z jego literą dzieci polskie miałyby m.in. duże trudności w nauce religii, która odbywałaby się na mocy tego aktu prawnego w języku niemieckim[36].

Są to najistotniejsze artykuły poświęcone tematyce dotyczącej aktów prawnych odnośnie do szkolnictwa Prus Zachodnich zamieszczone na łamach polskiej prasy pomorskiej w latach 1850-1866.

Podsumowując wymieniony materiał stwierdzić należy, że tematyka dotycząca stosunku polskiej prasy Prus Zachodnich lat 1850-1866 do aktów prawnych odnośnie do szkolnictwa tychże ziem podejmowana była na łamach trzech pism: „Katolika Dyecezyi Chełmińskiej", „Nadwiślanina" oraz „Przyjaciela Ludu".

„Katolik Dyecezyi Chełmińskiej" jako pismo podejmujące na swoich łamach głównie tematykę religijną wyraziło także swoje zainteresowanie kwestią dotyczącą prawodawstwa odnośnie do szkolnictwa wyższego (w roczniku 1850 pisma) wyrażając swoje poparcie w sprawie rozpowszechniania treści cyrkularza z dnia 8 kwietnia 1841 roku wydanego przez Wydział Spraw Wewnętrznych w Kwidzynie, który określał zasady uzyskania uprawnień nauczycielskich, gdyż w Prusach Zachodnich brakowało ówcześnie nauczycieli – katolików.

„Nadwiślanin" wspomnianą tematykę podejmował szerzej w rocznikach 1861 i 1866 pisma. W roczniku 1861 (przy tematyce dotyczącej spraw petycji Polaków z Prus Zachodnich z lutego 1861 roku do sejmu pruskiego) redakcja zamieściła artykuły, w których żądano między innymi zmiany reskryptu ministerialnego z 13 lutego 1855 roku regulującego stosunki dotyczące konfesyjności szkolnictwa,

wień reskryptowych; 2. zbiorowe podanie mieszkańców polskich do ministerstwa, a gdyby to nie pomogło, do sejmu i do tronu w drodze petycji uczynione, opierające się także na dokładnem przedstawieniu złych nieuchronnych skutków [...]".

[36] O polskim języku w szkołach elementarnych pod rejencyą kwidzyńską, „Przyjaciel Ludu", 10 z 11 III 1865, s. 3-4.

gdyż według jego litery o charakterze konfesyjnym danej szkoły decydowała nie całkowita liczba ludności, lecz liczba osób posiadających areał ziemski. Przepis ten wymierzony był przeciwko licznej ludności polskiej – głównie chałupników i robotników nie posiadających gruntów. W roczniku 1866 „Nadwiślanina" redakcja zamieściła liczne artykuły, w których skrytykowane zostało prawodawstwo dotyczące szkolnictwa elementarnego Prus Zachodnich: rozporządzenie regencji kwidzyńskiej z 1 grudnia 1864 roku oraz reskrypt ministerialny z 25 listopada 1865 roku. Wspomniane akty prawne ograniczały naukę w języku polskim w szkolnictwie elementarnym. „Nadwiślanin" przedstawił także swoje rady odnośnie do zmiany powyższego stanu rzeczy – do rad tych należało organizowanie szerokiej akcji petycyjnej do najwyższych władz pruskich.

Kolejne trzecie pismo Prus Zachodnich – „Przyjaciel Ludu" wspomnianą tematykę podjęło obszerniej w roczniku 1865 pisma – podobnie jak „Nadwiślanin" skrytykowano rozporządzenie regencji kwidzyńskiej z dnia 1 grudnia 1864 roku dotyczące nauki w szkołach elementarnych – stojąc na stanowisku nauki w języku ojczystym.

Z trzech wymienionych pism Prus Zachodnich wspomnianą tematykę najczęściej zamieszczał na swoich łamach „Nadwiślanin". Kolejne pisma – „Katolik Dyecezyi Chełmińskiej" oraz „Przyjaciel Ludu" wymienioną tematykę zamieszczały rzadziej na swoich łamach. Zauważyć można pewną różnorodność stanowisk wymienionych pism polskich wobec aktów prawnych odnośnie do szkolnictwa Prus Zachodnich. „Katolik Dyecezyi Chełmińskiej" zainteresowany był w rozpowszechnianiu aktu prawnego z 1841 roku dotyczącego uzyskania uprawnień nauczycielskich – związane to było z niedoborem na terenach Prus Zachodnich nauczycieli – katolików. Dwa pozostałe pisma: „Nadwiślanin" oraz „Przyjaciel Ludu" poddały krytyce natomiast pruskie akty prawne dotyczące szkolnictwa Prus Zachodnich z 1855, 1865 oraz 1865 roku.

Maria Magdalena NOWAK

Studia Gnesnensia
Tom XX (2006) 291–306

KURIA METROPOLITALNA W GNIEŹNIE JAKO ORGAN ADMINISTRACYJNY W CZASIE RZĄDÓW KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO (1949-1981)

Kuria Metropolitalna jest to centralny urząd administracyjny archidiecezji[1]. Jest ona organem wspomagającym i wykonawczym arcybiskupa w zarządzaniu diecezją[2]. Ten centralny organ nazywał się od 21.01.1927 r. Kurią Arcybiskupią[3], a od 01.10.1945 r. Kurią Metropolitalną[4] . Kurię Metropolitalną w latach 1949-1981 stanowiły osoby duchowne, zakonne i świeckie mianowane przez arcybiskupa[5]. Wszyscy pracownicy Kurii obejmując swoje stanowiska musieli składać na ręce arcybiskupa przysięgę wierności, posłuszeństwa, zachowania tajemnicy oraz sumiennego wypełniania swoich obowiązków według przepisów prawa kościelnego[6]. Pracownicy Kurii Metropolitalnej otrzymywali za swoją pracę wynagrodzenie w ustalonej przez arcybiskupa wysokości. W czasie rządów kardynała Wyszyńskiego stanowiska urzędników kurialnych były różne. Informują o tym Statuty Kurii Metropolitalnej Gnieźnieńskiej z 1959 r. oraz z 1970 r.[7] Według Statutu z 1959 r. Kurię stanowią: wikariusze generalni, kanclerz, przewodniczący wydziałów, notariusze, referenci, radcy kurialni, pracownicy kancelaryjni, maszyniści, woźni[8]. Natomiast statut z 1970 r. podaje, że pracownikami Kurii są: wikariusze generalni, wikariusze biskupi, kanclerz, przewodniczący wydziałów, notariusze, referenci i pracownicy kancelaryjni[9]. Trzeba jednak zauważyć,

[1] S. Wilk, *Archidiecezja Gnieźnieńska w II Rzeczypospolitej. Administracja archidiecezji pod rządami prymasów kard. Edmunda Dalbora i kard. Augusta Hlonda*, Lublin 1987, s. 32.

[2] Kuria Metropolitalna w Gnieźnie (dalej cyt. KMG), Akta Urzędnicy Kurii (dalej cyt. AUK) 1965-1980, Statut Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie z 16.11.1970 r.

[3] Ibidem, S. Wilk, op. cit., s. 23, s. 27.

[4] Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej z 1958 r., s. 26.

[5] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie z 16.11.1970 r.

[6] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r., Statut Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie z 16.11.1970 r.; F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, T.1, Opole 1957, s. 526; E. Sztafrowski, *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej*, T.1, Warszawa 1976, s. 348.

[7] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r., Statut Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie z 16.11.1970 r.

[8] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r.

[9] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie z 16.11.1970 r.

że urząd wikariusza biskupiego pozostał tylko na papierze. W sprawozdaniach wysyłanych m.in. do Stolicy Apostolskiej odnajdujemy informację, iż nie ma wikariuszy biskupich w Archidiecezji Gnieźnieńskiej[10]. O urzędzie tym nie wspomina także żaden z Roczników wydanych w tym czasie przez Kurię Metropolitalną[11]. Oprócz wymienionych stanowisk w różnym okresie czasu w skład Kurii wchodzili: proboszczowie konsultorzy, egzaminatorzy prosynodalni, cenzorzy ksiąg o treści religijnej, consilium a vigilantia, Rada Administracyjna[12], Rada Duszpasterska[13] i Rada Kapłańska[14].

Zakres kompetencji Kurii Metropolitalnej wyznaczały uprawnienia wikariusza generalnego, który stał na czele tego urzędu. Był on z urzędu zastępcą arcybiskupa oraz jego bezpośrednim współpracownikiem. Wikariusz generalny pomagał arcybiskupowi w zarządzaniu diecezją, posiadając władzę wykonawczą, czyli administracyjną. Wyjątkiem były tylko sprawy zastrzeżone arcybiskupowi[15]. Do kompetencji wikariusza generalnego należało:

1) sprawowanie nadzoru nad wydziałami Kurii oraz organami kolegialnymi przy wydziałach,
2) sprawowanie nadzoru nad kancelarią, archiwum i biblioteką kurialną[16],
3) zapoznawanie się z wpływającą codzienne do Kurii Metropolitalnej korespondencją,
4) przyjmowanie codziennie, po uprzednim zgłoszeniu u kanclerza, księży, delegacji czy też interesantów,
5) podpisywanie wychodzących z Kurii pism urzędowych,
6) czuwanie nad sprawnością funkcjonowania Kurii[17],

[10] KMG, Quinquennalia 1973-1977, Sprawozdanie pięcioletnie Archidiecezji Gnieźnieńskiej za okres 1973-1977, s. 7; Sprawozdanie pięcioletnie Archidiecezji Gnieźnieńskiej za okres 1978-1982, s. 7.

[11] Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej z 1952 r., s. 12; Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej z 1958 r., s. 26; Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej z 1966 r., s. 26; Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej z 1971 r., s. 35; Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej z 1974 r., s. 39; Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej z 1979 r., s. 43.

[12] Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej z 1952 r., ss. 12-13; Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej z 1958 r., ss. 26-28.

[13] Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej z 1971 r., ss. 36-37; Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej z 1974 r., ss. 40-41; Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej z 1979 r., ss. 45-46.

[14] Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej z 1974 r., ss. 41-42; Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej z 1979 r., ss. 45-46.

[15] J. Krukowski, *Administracja w Kościele. Zarys prawa administracyjnego*, Lublin 1985, ss. 87-88; S. Wilk, op. cit., s. 32; M. Solarczyk, *Instytucjonalne organy kościołów partykularnych*, [w:] W. Jakubowski, M. Solarczyk, *Ustrój Kościoła Rzymskokatolickiego, Wybrane zagadnienia instytucjonalne*, Warszawa 2002, s. 182.

[16] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r.

[17] Ibidem, Statut Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie z 16.11.1970 r.

7) referowanie arcybiskupowi ważniejszych spraw kurialnych,
8) powiadamianie arcybiskupa, jakie podjęto starania, aby zachować karność wśród kleru i wiernych, a co w tej sprawie winno jeszcze zostać uczynione[18].

Wikariusz generalny miał więcej obowiązków i uprawnień w czasie nieobecności arcybiskupa w diecezji. Wtedy na mocy dekretu arcybiskupa był upoważniony do:

1) mianowania w razie nagłej potrzeby wikariuszy współpracowników (także księży zakonnych),
2) powołania administratorów parafii wiejskich,
3) powołania wikariuszy ekonomów w parafiach miejskich, np. z powodu śmierci proboszcza,
4) mianowania katechetów uczących w szkołach średnich,
5) udzielania zezwolenia na aliencję majątku kościelnego,
6) erygowania kaplic katechetycznych,
7) nałożenia kar suspensy w przypadku ciężkiego przestępstwa i publicznego zgorszenia[19],
8) udzielania dyspens od przeszkód małżeńskich – przeszkody pokrewieństwa w III i II stopniu linii bocznej, powinowactwa w II i I stopniu linii bocznej[20].

Wikariusz generalny zajmował się ponadto:

1) wszelkimi sprawami dotyczącymi Kapituły Metropolitalnej, Sądu Metropolitalnego i Seminarium Duchownego,
2) nominacjami dziekanów, proboszczów, administratorów na wszelkie beneficja,
3) nominacjami i przenoszeniem rektorów kościołów, księży prefektów, wikariuszy i kapelanów.

Spod jego kompetencji wyłączone były natomiast następujące sprawy:

1) powoływanie i zwalnianie księży pracujących w Kurii Metropolitalnej,
2) określanie wynagrodzenia dla księży kurialistów,
3) tworzenie nowych parafii i dokonywanie podziału parafii już istniejących,
4) tworzenie nowych beneficjów,
5) dokonywanie alienacji majątku kościelnego,

[18] E. Sztafrowski, *Współpracownicy biskupa diecezjalnego w pasterskim posługiwaniu (o duchowieństwie w szczególności)*, T. 2, z. 3, Warszawa 1977, s. 65.

[19] Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie (dalej cyt. AAG), Akta Kurii Metropolitalnej (dalej cyt. AKM I), sygn. 1684, Dekret o uprawnieniach wikariusza generalnego w czasie nieobecności Kard. Wyszyńskiego, Gniezno 01.10.1962 r., b.s.; KMG, AUK 1965-1980, Dekret Kard. Wyszyńskiego wskazujący uprawnienia biskupa Jana Czerniaka, Gniezno 30.10.1968 r., Dekret Kard. Wyszyńskiego o zadaniach biskupa Jana Czerniaka, Gniezno 16.09.1970 r.

[20] AAG, AKM I, sygn. 1684, Upoważnienie dla wikariusza generalnego od Kard. Wyszyńskiego, Gniezno 01.10.1962 r.

6) wydawanie wszelkich odezw do księży i wiernych archidiecezji,
7) wydawanie zezwoleń na tworzenie nowych domów i nowicjatów zakonnych[21].

W latach 1949-1981 funkcje wikariuszy generalnych w Archidiecezji Gnieźnieńskiej pełnili: biskup Lucjan Bernacki (od 1946 r.)[22], ks. infułat Stanisław Bross (od 1953 do 1956)[23], biskup Jan Czerniak (od 1958 r.)[24] oraz biskup Jan Michalski (od 1973 r.)[25]. Obejmując urząd wikariusza generalnego prałat Jan Michalski nie był jeszcze biskupem, na biskupa zaś konsekrowany został w 1975 r.[26] Od czasu powołania Jana Czerniaka na urząd wikariusza generalnego, w Archidiecezji Gnieźnieńskiej było już na stałe przynajmniej dwóch wikariuszy generalnych[27]. W roku 1973 posługiwało jednocześnie trzech wikariuszy generalnych, kiedy to urząd wikariusza generalnego pełnili równocześnie wszyscy trzej wspomniani biskupi[28].

W czasie nieobecności arcybiskupa oraz wikariuszy generalnych arcybiskup ustalał zastępstwa. Biskupa Lucjana Bernackiego zastępował ks. kanonik Henryk Raiter, który w tym czasie miał także opiekować się Seminarium Duchownym, szczególnie wtedy, gdy Seminarium chciałby zwizytować władze państwowe. Biskupa Jana Czerniaka zastępował ks. kanonik Jan Zaręba. Natomiast opiekę nad kasą kurialną sprawował ks. kanonik Jan Michalski (późniejszy wikariusz generalny)[29]. W 1970 r. kiedy biskup Lucjan Bernacki był chory, a biskup Jan Czerniak miał wyjazdy duszpasterskie i wizytacyjne,

[21] AAG, AKM I, sygn. 1685, Dekret Kard. Wyszyńskiego o zakresie jurysdykcji biskupa Jana Czerniaka, Warszawa 17.10.1958 r.
[22] AAG, AKM I, sygn. 1685, Zaświadczenie, że biskup L. Bernacki piastuje godność wikariusza generalnego, Gniezno 26.06.1951 r., Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej z 1952 r., s. 8; Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej z 1958 r., s. 17, 26.
[23] Zarządzenie w sprawie umieszczania skarbonek w kościołach z 16.01.1954 r. „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej", 9, 1954, nr 1, s. 3-4.
[24] AAG, AKM I, sygn. 1684, Dekret Kard. Wyszyńskiego o zakresie jurysdykcji biskupa Jana Czerniaka, Warszawa 17.10.1958 r.; KMG, Quinquennalia 1973-1977, Sprawozdanie pięcioletnie Archidiecezji Gnieźnieńskiej za okres 1973-1977, s. 7; Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej z 1966 r., s. 15, 26.
[25] KMG, Quinquennalia 1973-1977, Sprawozdanie pięcioletnie Archidiecezji Gnieźnieńskiej za okres 1973-1977, s. 7; KMG, AUK 1980-1996, Zaświadczenie o pracy w Kurii Metropolitalnej, Gniezno 18.10.1980 r.; Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej z 1979 r., s. 43.
[26] Ibidem, s. 21.
[27] KMG, Quinquennalia 1973-1977, Sprawozdanie pięcioletnie Archidiecezji Gnieźnieńskiej za okres 1973-1977, s. 8; Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej z 1966 r., s. 26; Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej z 1971 r., s. 35; Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej z 1979 r., s. 43.
[28] Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej z 1979 r., s. 21.
[29] AAG, AKM I, sygn. 1684, Do wiadomości – w czasie nieobecności najdostojniejszych biskupów sufraganów w Gnieźnie, Gniezno 28.06.1962 r.

kardynał Wyszyński ustalił, że w sprawach dotyczących nauki katolickiej, duszpasterstwa i spraw zakonnych biskupa Jana Czerniaka zastępować będzie ks. infułat Henryk Raiter. Ks. kanonik Jan Michalski miał zastępować biskupa Jana Czerniaka w sprawach dotyczących gospodarki, finansów, sakramentów. Ponadto spoczywała na nim odpowiedzialność za korespondencję i rozmowy z władzami świeckimi. Ks. infułat Henryk Raiter oraz ks. kanonik Jan Michalski mogli ponadto w zastępstwie wikariusza generalnego podpisywać wychodzącą z Kurii korespondencję w zakresie wyżej wspomnianym, ale tylko wtedy, gdy zaistniała taka konieczność[30].

Właściwe funkcjonowanie Kurii diecezjalnej zapewniała kancelaria kurialna wykonująca dekrety arcybiskupa. Pracami kancelarii kierował kanclerz, który miał do pomocy notariuszy oraz innych pracowników duchownych, zakonnych, świeckich. Pracowników duchownych powoływał i odwoływał arcybiskup, natomiast pracowników zakonnych i świeckich powoływał i odwoływał wikariusz generalny. Wszyscy pracownicy kancelaryjni podlegali kanclerzowi[31]. Ustanowienie urzędu kanclerza nałożył na ordynariusza Kodeks Prawa Kanonicznego. Do głównych obowiązków kanclerza należało sporządzanie pism, strzeżenie akt kurialnych oraz ich porządkowanie[32]. On też czuwał nad całością archiwum kurialnego i biblioteką kurialną.

Szczegółowy zakres obowiązków kancelarii wytyczał Statut Kurii z 1959 r. Według niego, kanclerz:

1) rozdziela przyjętą korespondencję według kompetencji z odpowiednią adnotacją; następnie przekazuje ją do registratury celem odnotowania jej w dzienniku podawczym,
2) podpisuje czystopisy wszystkich pism wychodzących z Kurii, czuwa nad ich zgodnością z dekretem, sprawdza także ich poprawność,
3) sporządza protokoły z Kongregacji i Konferencji Księży Dziekanów,
4) przygotowuje plan wizytacji kanonicznych,
5) redaguje i rozsyła rządcom kościołów urzędowy organ Kurii,
6) prowadzi inwentarz własności Kurii,
7) przygotowuje dekrety nominacyjne oraz jurysdykcje dla księży i spowiedników,
8) powiadamia arcybiskupa o wszelkich jubileuszach, także o zgonach księży w diecezji,
9) zajmuje się korespondencją w sprawie rubryceli oraz zajmuje się jej wysyłką,

[30] KMG, AUK 1965-1980, Nota Kard. Wyszyńskiego, Gniezno 25.08.1970 r.
[31] KMG,AUK 1965-1980, Statut Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej, z 02.02.1959 r.
[32] Ibidem, E. Sztafrowski, *Współpracownicy*..., op.cit., s. 81; S. Wilk, op.cit., s. 36, M. Solarczyk, op.cit., s. 183.

10) pilnuje, aby żadne dyskretne sprawy, mogące zniesławić księży czy też zgorszyć innych, nie wydostawały się poza Kurię,
11) wkłada relikwie do relikwiarzy i sporządza odpowiednie z dokonanej czynności dokumenty,
12) przyjmuje naczynia święte do konsekracji i wypisuje odpowiednie dokumenty z tej czynności,
13) ma staranie o portatyle i ich wysyłkę,
14) przygotowuje dokumenty święceń niższych i wyższych,
15) przygotowuje dekrety o zmianie granic,
16) przygotowuje pisma „błogosławieństwa jubileuszowego",
17) przygotowuje Rocznik Archidiecezjalny,
18) pilnuje, aby w Kurii znajdowały się potrzebne źródła i literatura, m.in. Kodeks Prawa Kanonicznego, Acta Apostolicae Sedis, zbiór roczników diecezjalnego organu urzędowego, Dziennik Ustaw, Kodeks Prawa Cywilnego,
19) poszukuje osoby zaginione.

Kanclerz miał do pomocy notariuszy, którzy pomagali mu w kancelarii kurialnej oraz w archiwum kurialnym. Notariusze zastępowali kanclerza w czasie jego nieobecności. Oni też prowadzili registraturę Kurii Metropolitalnej. Notariusz notował wpływającą korespondencję do dziennika podawczego. Przygotowywał „anteriora", zszywał w teczkach ułożone chronologicznie dokumenty. W jego gestii było dokładne prowadzenie dziennika reprodukcyjnego[33]. Notariusze w czasie rządów kard. Wyszyńskiego sporządzali także protokoły ze spotkań przybyłych do Kurii delegacji oraz z wszelkich rozmów z osobami postronnymi[34]. W Kurii Metropolitalnej prace kancelaryjne wykonywali także pracownicy kancelaryjni, którzy wypełniali zadania wyznaczone im przez wikariusza generalnego lub kanclerza. Według Statutu z 1959 r., do pracowników kurialnych należeli także woźni. Do ich obowiązków należało: powiadamianie kanclerza i poszczególnych urzędników kurialnych o przybyciu interesantów. Roznosili urzędnikom korespondencję. Pomagali również przygotować korespondencję do wysyłki i zanosili na pocztę. Szyli także akta. Pilnowali interesantów czekających na korytarzu Kurii. W razie potrzeby palili w piecach kurialnych. Utrzymywali w czystości wnętrze i otoczenie Kurii[35].

Kuria Metropolitalna dla usprawnienia swojej pracy była podzielona na wydziały. Pracami poszczególnych wydziałów kierowali przewodniczący tych wydziałów. Przewodniczącym wydziału zostawał wikariusz generalny lub inny ksiądz o odpowiednich kwalifikacjach mianowany przez arcybiskupa. Przewodniczącemu każdego wydziału pomagali w pracy mianowani przez arcybiskupa radcy kurial-

[33] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r.
[34] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie z 16.11.1970 r.
[35] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r.

ni, referenci i pracownicy kancelaryjni[36]. Na okres nieobecności przewodniczący wyznaczał zastępcę do załatwienia najpilniejszych spraw. Poszczególne wydziały miały obowiązek informować Sekretariat Episkopatu Polski o sytuacjach najwyższej wagi[37]. Według Statutu z 1959 r., sprawy przekazywane wydziałom miały być załatwiane w ciągu tygodnia. Przewodniczący wydziałów oraz ich pracownicy urzędowali w Kurii Metropolitalnej według regulaminu wewnętrznego Kurii. Przewodniczący wydziałów, oprócz załatwiania spraw według kompetencji, brali udział w sesjach kurialnych oraz w Kongregacjach i Konferencjach Księży Dziekanów. Przysługiwał im sześciotygodniowy urlop[38]. W czasie rządów kard. Wyszyńskiego nazwy, ilość i zakres obowiązków poszczególnych wydziałów Kurii Metropolitalnej był różny. Administrację Kurii regulowały Statuty Kurii: jeden z 1959 r., a więc z okresu przedsoborowego, drugi z 1970 r., wprowadzony już po Soborze Watykańskim II. Obydwa ukazują zmiany, jakie zaszły w administracji Kurii Metropolitalnej.

Najważniejszym był Wydział Administracyjny przemianowany w 1970 r. na Wydział Administracji Ogólnej. Według Statutów Kurii z 1959 r. i 1970 r., Wydział ten zajmował się sprawami kleru diecezjalnego. W szczególności przygotowywał projekty zmian personalnych księży na poszczególne placówki. Do zadań tego Wydziału należało czuwanie nad współżyciem księży między sobą i z wiernymi (rozpatrywać prośby, zażalenia, skargi). Zajmował się on wszelkimi jurysdykcjami i celebratami dla księży, rekolekcjonistów i misjonarzy. Pod jego kompetencje podlegali księża emeryci, kapelani wojskowi, więzienni i szpitalni. Wydział Administracyjny (Wydział Administracji Ogólnej) prowadził ewidencję księży z innych diecezji, przebywających czasowo na terenie Archidiecezji Gnieźnieńskiej. Załatwiał także wszelkie urlopy księży. Do tego Wydziału należały sprawy personalne Rad Parafialnych, organistów, służby kancelaryjne i kościelne[39]. Według Statutu z 1959 r. Wydział Administracyjny wydawał zezwolenia na studia księży. Ustalał zmiany księży prefektów, które musiały być zaopiniowane przez przewodniczącego Wydziału Nauki Katolickiej. Do niego też należało *litterae dimissoriae* i *testimoniales*. Do innych zadań tego Wydziału należało, zgodnie ze Statutem z 1959 r., rozgraniczenie dekanatów i wszelkie ogólne sprawy wszystkich dekanatów. Wydział Administracyjny tworzył i rozgraniczał parafie, beneficja oraz ośrodki duszpasterskie typu rektoraty, kapelanie. Do zakresu jego obowiązków należało erygowanie kaplic i ich poświęcenie, erygowanie cmentarzy i ich poświęcenie oraz erygowanie wszelkich figur i krzyży przydrożnych, a także kwestie związane z pogrzebami i ekshumacjami. Wydział Administracyjny od 1959 r. prowadził tak-

[36] Ibidem, Statut Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie z 16.11.1970 r.
[37] Ibidem.
[38] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r.
[39] Ibidem, Statut Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie z 16.11.1970 r.

że korespondencję z władzami cywilnymi, o ile nie wchodziły one w kompetencje innych wydziałów. Jeśli była taka potrzeba, Wydział ten zajmował się sprawami nie tylko statutowymi, lecz także innymi, zleconymi przez arcybiskupa lub przez wikariusza generalnego[40].

Statut z 1970 r., w odróżnieniu od Statutu z 1959 r., określił, że Wydział Administracji Ogólnej miał w pierwszym rzędzie budzić i pielęgnować powołania kapłańskie. Organizował dla księży ćwiczenia ascetyczne, rekolekcje, spotkania z diecezjalnym i dekanalnym ojcem duchownym. Dbał o wykształcenie teologiczne księży poprzez zjazdy i kursy teologiczne. Prowadził egzaminy proboszczowskie, wikariuszowskie, prefektowskie oraz egzaminy *pro approbatione* dla zakonników. Wydział Administracji Ogólnej proponował księży do odznaczeń. Zajmował się też ich wyjazdami zagranicznymi oraz rehabilitacją księży[41]. Kolejnym Wydziałem był Wydział Spraw Sakramentalnych. Wydział ten i zakres jego prac wzmiankowano tylko w Statucie z 1959 r.[42]. W Statucie z 1970 r. Wydział Spraw Sakramentalnych nie został wspomniany, co mogłoby świadczyć o tym, że przestał istnieć[43]. Jednakże sprawozdania wysyłane do Stolicy Apostolskiej z lat siedemdziesiątych podają, że Wydział ten nadal istniał[44]. W zakres tego Wydziału wchodziły wszystkie sprawy związane z szafowaniem sakramentów świętych i sakramentaliów. Zajmował się on binacjami i trynacjami Mszy św., indultami ołtarzowymi i odpustowymi, a także stwierdzeniem ważności chrztu św. Wydawał też zezwolenia na chrzest dorosłych. W gestii tegoż Wydziału pozostawały Msze św. wieczorne i polowe. Do Wydziału Spraw Sakramentalnych należały procesje, 40-godzinne nabożeństwa, wystawianie Najświętszego Sakramentu oraz całodzienne adoracje. Zajmował się on kumulacją stypendiów mszalnych, forum internum, rekoncyliacjami. Wydawał zwolnienie *in foro externo* z cenzur kościelnych. Wydział ten zajmował się także konwersją schizmatyków i heretyków. Wydawał stwierdzenie stanu wolnego. Do jego obowiązków należały dyspensy od przeszkód małżeńskich oraz od głoszenia zapowiedzi przedślubnych. On również wydawał zezwolenia na zawarcie ślubu kościelnego w wypadku małżeństw odstępców od wiary, małoletnich, bezdomnych, małżeństw emigrantów czy też osób, które przedtem zawarły ślub cywilny z inną osobą. Wydział Spraw Sakramentalnych zajmował się pojednaniem małżeństw w wypadkach próśb o dyspensę *matrimonium ratum et non consummatum*. Udzielał zezwolenia do pobłogosławienia związku małżeńskiego w nadzwyczajnych sytu-

[40] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r.
[41] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie z 16.11.1970 r.
[42] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r.
[43] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie z 16.11.1970 r.
[44] KMG, Quinquennalia 1973-1977, Sprawozdanie pięcioletnie Archidiecezji Gnieźnieńskiej za okres 1973-1977, s. 8, Sprawozdanie pięcioletnie Archidiecezji Gnieźnieńskiej za okres 1978-1982, s. 7.

acjach, rekwizycją z innych Kurii w sprawach małżeństw. Wydawał zezwolenia na *matrimorium conscientae*. Zajmował się konwalidacją małżeństwa *sanatio in radice*, sytuacją prawną dzieci nieślubnych, adopcją. Prowadził adnotacje w księgach małżeństw i chrztów o prawomocnych wyrokach unieważniających małżeństwa czy też o udzielonych dyspensach od małżeństw „niespełnionych". W jego gestii pozostawały upoważnienia rzymskie, wykonanie świadectw z ksiąg kościelnych. Ponadto erygowanie i poświęcenie Drogi Krzyżowej i wszelkie zmiany obrządku kościelnego. W miarę potrzeb Wydział Spraw Sakramentalnych zajmował się również innymi sprawami zleconymi[45].

Istotną rolę w Kurii Metropolitalnej odgrywał Wydział Duszpasterski. W zakres obowiązków tego Wydziału wchodziły wszystkie sprawy związane z duszpasterstwem w Archidiecezji, a w szczególności duszpasterstwo w parafiach i dekanatach. Do konkretnych obowiązków tego Wydziału należało: budzenie i pielęgnowanie powołań kapłańskich, prowadzenie rekolekcji dla księży, prowadzenie ćwiczeń ascetycznych dla duchowieństwa oraz troska o diecezjalne domy rekolekcyjne. Wydział Duszpasterski organizował kursy i zjazdy dla duchowieństwa. Prowadził także egzaminy dla wikariuszy i proboszczów. Pod jego opieką znajdowały się zrzeszenia kapłańskie: Związek Księży Adoratorów, Unia Apostolska Kleru, Związek Misyjny Duszpasterstwa, Diecezjalne Koło Księży Rekolekcjonistów pw. Dobrego Pasterza[46]. Pod Wydział Duszpasterski podlegała także Diecezjalna Komisja do Spraw Śpiewu, Muzyki Kościelnej i Służby Liturgicznej. Wydział Duszpasterski prowadził Kongregacje i Konferencje księży Dziekanów oraz Kongregacje i Konferencje Dekanalne. Wydział ten organizował dla wiernych ćwiczenia ascetyczne, misje, rekolekcje parafialne, w tym także rekolekcje zamknięte, opiekował się bractwami i stowarzyszeniami religijnymi, nadzorował apostolstwo chorych, akcje trzeźwości, duszpasterstwo dobroczynne (opieka nad rodzinami wielodzietnymi, ubogimi, ludźmi starymi, młodzieżą społecznie zaniedbaną, matkami samotnie wychowującymi dzieci), duszpasterstwo stanowe (kobiety, mężczyźni, młodzież pozaszkolna), duszpasterstwo akademickie (studenci), duszpasterstwo zawodowe, np. lekarze, pielęgniarki[47], duszpasterstwo środków masowego przekazu, duszpasterstwo emigracji polskiej i misji zagranicznych, duszpasterstwo służby liturgicznej (ministranci, lektorzy, organiści, zakrystianie) oraz duszpasterstwo Maryjne (Sanktuaria Maryjne i Kult Matki Boskiej)[48]. Wydział Duszpasterski opiekował się Radami Parafialnymi, służbą kancelaryjną i charytatywną. Jemu podlegała organizacja uroczystości i obchodów katolickich, m.in. procesji i pielgrzymek. Ustalał porządek nabożeństw,

[45] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r.
[46] Ibidem.
[47] Ibidem, Statut Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie z 16.11.1970 r.
[48] Ibidem.

plan głoszenia nauk katechizmowych (zaplanowanych) i okolicznościowych oraz program ogólnego duszpasterstwa w diecezji. Wydział Duszpasterski nadzorował przygotowanie młodzieży w parafiach do życia rodzinnego[49]. Do jego zadań należała również formacja liturgiczna i eucharystyczna duchowieństwa i wiernych. Dbano o wykorzystanie sakramentów i sakramentaliów w duszpasterstwie. Wydziałowi temu podlegały wczasy i turystyka. W jego gestii pozostawało składanie propozycji odnośnie do tworzenia nowych ośrodków duszpasterskich, rozgraniczenia dekanatów i parafii[50]. Zajmował się sprawozdaniami duszpasterskimi nadsyłanymi z dekanatów i parafii, także sprawozdaniami specjalnymi. Pod opieką tego Wydziału pozostawały wydawnictwa z zakresu duszpasterstwa. Przy Wydziale Duszpasterskim istniało Kolegium Doradcze złożone z księży miejskich i wiejskich mianowanych przez arcybiskupa na okres trzech lat. Było to Kolegium postępujące zgodnie z własnym wewnętrznym regulaminem, którego jednak brak w registraturze Kurii. Prawdopodobnie Kolegium to przedstawiało arcybiskupowi problemy duszpasterskie w miastach i wsiach[51].

Kolejnym Wydziałem w Kurii Metropolitalnej był Wydział Nauki Katolickiej. Zajmował się on sprawami związanymi z nauczaniem oraz wychowaniem dzieci i młodzieży. Wydziałowi podlegali wizytatorzy nauki religii, cenzorzy ksiąg treści religijnej, Koło Księży Prefektów, Instytut Wyższej Kultury Religijnej, sprawy personalno-zawodowe księży prefektów (zmiany placówek, egzaminy, urlopy, kursy, zjazdy, zebrania), sprawy personalno-zawodowe oraz katechetów i katechetek zakonnych i świeckich (nominacje, misje kanoniczne, kursy, zjazdy, ogniska katechetyczne). Ważnym zadaniem Wydziału Nauki Katolickiej było nadzorowanie katechizacji dzieci i młodzieży na wszystkich poziomach nauczania. Ponadto Wydział ten ustalał program nauki religii, dbał o jej stronę wychowawczą i dydaktyczną, ustalał wizytacje lekcji religii, zajmował się organizacją ośrodków katechetycznych (stałych lub okresowych), a także rekolekcjami szkolnych dzieci i młodzieży. Wydział Nauki Katolickiej przygotowywał i wydawał programy nauczania, podręczniki i inne pomoce. Prowadził cenzurę ksiąg „imprimatur". Wydawał zezwolenia na czytanie ksiąg zakazanych. Nadzorował przygotowanie dzieci do Sakramentu Pokuty (spowiedzi) i Komunii św. oraz do udziału we Mszy św. Ustalał nabożeństwa dla dzieci i młodzieży[52]. Prowadził duszpasterstwo nauczycieli[53].

[49] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r., Statut Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie z 16.11.1970 r.
[50] Ibidem.
[51] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r.
[52] Ibidem, Statut Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie z 16.11.1970 r.
[53] Ibidem.

Przewodniczący Wydziału Nauki Katolickiej był również z urzędu wizytatorem diecezjalnym dla wszystkich typów szkół i ośrodków katechetycznych. Po każdej wizytacji składał arcybiskupowi pisemne sprawozdanie z odbytych wizytacji. Wizytator diecezjalny miał do pomocy wizytatorów pomocniczych, którzy również składali arcybiskupowi pisemne sprawozdanie z odbytych wizytacji. Przewodniczący Wydziału Nauki Katolickiej prowadził całą ewidencję katechetów i spraw katechetycznych. Przy Wydziale Nauki Katolickiej istniało kolegium doradcze księży prefektów, mianowanych przez arcybiskupa na trzy lata. Kolegium posiadało swój własny regulamin działania. Regulaminu tego w źródłach nie odnaleziono. Jednak można przypuszczać, że kolegium to zajmowało się również programami nauczania lekcji religii[54].

W czasie rządów Kard. Wyszyńskiego w Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie istniał Wydział Spraw Zakonnych. Zajmował się on wszystkimi sprawami związanymi z żeńskimi i męskimi zakonami w Archidiecezji Gnieźnieńskiej, o ile wchodziły one w zakres kompetencji arcybiskupa. Do najważniejszych zadań tego Wydziału należało: utworzenie nowych domów zakonnych (żeńskich, męskich), przekształcenie dotychczasowych lub całkowite zamknięcie istniejących. Wydział Spraw Zakonnych mógł kandydatkę lub kandydata do zakonu zwolnić z posagu (wkładu finansowego). Podlegały mu sprawy związane z zachowaniem karności zakonnej podlegające kompetencji arcybiskupa. Wydział ten prowadził egzaminy kanoniczne przed ślubami zakonnymi, wydawał dokumenty dopuszczenia do ślubów, obłóczyn zakonnych, zachowania klauzury czy też usunięcia z Zakonu. Dawał także dyspensę od klauzury. Wydział Spraw Zakonnych czuwał nad dobrymi stosunkami międzyludzkimi w środowiskach zakonnych oraz nad ich relacją ze świeckimi (skargi, prośby, zażalenia dotyczące spraw zakonnych). Wydawał zezwolenia na odprawianie nabożeństw i odbycie rekolekcji w domach zakonnych. Udzielał zezwoleń na przechowywanie i wystawianie Najświętszego Sakramentu. Wydział ten wydawał pozwolenia na przejście do innego zakonu. Prowadził sprawozdania z zarządu majątkiem zakonnym oraz wszelkich kwest zakonnych. Koordynował współpracę między zakonami. Wydział Spraw Zakonnych ustanawiał wizytatorów oraz prowadził wizytacje kanoniczne domów zakonnych. Dokonywał nominacji spowiedników dla zakonnic[55] (zwyczajnych i nadzwyczajnych). Ustanawiał komisarzy zakonnych. Prowadził instytuty świeckie. Wydział ten wykonywał także inne prace zlecone[56].

Następnym Wydziałem w Kurii Metropolitalnej był Wydział Gospodarczo-Budowlany (6). W zakres obowiązków tego Wydziału wchodziły wszystkie sprawy

[54] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r.
[55] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r., Statut Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie z 16.11.1970 r.
[56] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r.

majątkowe, gospodarcze i budowlane. Należało do niego prowadzenie bezpośredniej administracji majątku należącego do Archidiecezji Gnieźnieńskiej. Wydział Gospodarczo-Budowlany prowadził w szczególności nadzór nad zarządem, zachowaniem i alienacją dóbr kościelnych (wyjąwszy naczelne osoby prawne Archidiecezji) na terytorium Archidiecezji i poza nią. Wydziałowi temu podlegały wszystkie dobra kościelne przynależne do jakichkolwiek osób kościelnych, stowarzyszeń, legatów, instytucji, fundacji, zakładów i sierocińców podległych kanonicznie arcybiskupowi. W wypadkach nadzwyczajnych, na wyraźne polecenie arcybiskupa, Wydział Gospodarczo-Budowlany prowadził nadzór lub administracje naczelnych osób moralnych Archidiecezji: Mensy Arcybiskupiej, beneficjów inkorporowanych do Stolicy Arcybiskupiej i Sufraganii, Seminarium Duchownego, a także majątku Kościoła Archidiecezjalnego. Wydział ten prowadził nadzór nad zarządem, zachowaniem, powiększaniem i alienacją majątku kościołów parafialnych oraz majątku beneficjalnego. Wydział Gospodarczo-Budowlany prowadził wszystkie sprawy związane z budową, restauracją, konserwacją kościołów i kaplic, budynków kościelnych, beneficjalnych i gospodarczych. Udzielał zezwoleń na wszelkie prace budowlane i remontowe. Przeprowadzał kontrole nad wykonanymi budowami, remontami, konserwacjami, zdobieniami. Wydział ten kontaktował się z władzami świeckimi w celu uzyskania zgody na budowę i przebudowę kościołów, plebanii oraz innych budynków kościelnych. Uzgadniał z władzami świeckimi plany lokalizacji i projekty budowy[57]. Wydziałowi Gospodarczo-Budowlanemu podlegały wszelkie pożyczki, świadczenia, zobowiązania, podatki, wszelkiego rodzaju dzierżawy, najmy, użyczenia i sprawy gruntowe cmentarzy. Zajmował się wynagrodzeniami i ubezpieczeniami pracowników kościelnych. Ubezpieczał kościoły i budynki kościelne od ognia i wypadków losowych. Kontrolował działalność Rad Parafialnych i Kościelnych odnośnie do zarządu majątkiem kościelnym. Do jego obowiązków należało także przeprowadzanie tradycji majątku kościelnego i beneficjalnego oraz kontrola ksiąg inwentarzy. Wydział Gospodarczo-Budowlany wykonywał zarządzenia wizytacyjne dotyczące majątku kościelnego, remontów, ubezpieczeń i wynagrodzeń. Prowadził porady prawne. Wydział ten współpracował z Radą Administracyjną[58] i Kapitułą Prymasowską w sprawach wymagających opinii rady lub zgody tych dwóch organów, a w szczególności w sprawach dotyczących alienacji. Kontaktował się także z Komisją Archidiecezjalną dla Spraw Budowy i Konserwacji Budynków Kościelnych. Omawiał z nią wszystkie sprawy związane z budową, konserwacją, remontem, odnowieniem oraz malowaniem kościołów i budynków kościelnych[59].

[57] Ibidem, Statut Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie z 16.11.1970 r.
[58] Ibidem.
[59] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r.

Kolejnym Wydziałem był Wydział Finansowy[60], od 1970 r. noszący nazwę Wydział Kasowy[61]. W zakres obowiązków tego Wydziału wchodziły wszelkie finanse, należności, zobowiązania Archidiecezji i Kurii. Wydział finansowy (kasowy) prowadził kasę kurialną, organizację księgowości kasowej, obroty kasowe (wpłaty i wypłaty), obroty kont instytucji finansowych, lokaty pieniężne i podatki. Prowadził kontrolę finansową administracji majątków, domów diecezjalnych. Przeprowadzał też kontrole rachunków budowlanych. Dokonywał kontroli składek, *cathedraticum* oraz innych nakazanych kolekt i opłat. Nadto kontrolował należności i zaległości finansowe, fundusze diecezjalne. Prowadził korespondencję w sprawach finansowych[62]. Od 1959 r. w ramach Wydziału funkcjonowała tzw. „Kalkulatura". Był to organ pomocniczy, służący do kontroli rachunków rocznych, budowlanych, inwestycyjnych parafii i instytucji kościelnych[63]. Wszystkie transakcje finansowe gotówkowe i bankowe, miesięczne lub roczne, wypłacane były po pisemnym stwierdzeniu o prawidłowym wykonaniu prac, i pisemnym zatwierdzeniu zgodności rachunków z ogłoszonymi cennikami. Także przewodniczący Wydziału musiał pisemnie wyrazić zgodę na dokonanie wypłat. Wszelkie transakcje finansowe nieprzewidziane w budżecie musiały być zatwierdzone przez arcybiskupa. Przewodniczący Wydziału Finansowego (Kasowego) odpowiadał przed arcybiskupem za celowość wydatkowania funduszy diecezjalnych i kurialnych[64]. Według Statutu Kurii z 1959 r. przewodniczący tego Wydziału każdego roku w miesiącu styczniu przedkładał powołanej przez arcybiskupa Komisji Rewizyjnej wszystkie księgi kasowe, stan gotówkowy i bankowy[65]. Natomiast według Statutu Kurii z 1970 r. przewodniczący Wydziału Kasowego przedstawiał arcybiskupowi pod koniec każdego miesiąca sprawozdanie za miesiąc ubiegły oraz budżet przewidziany na następny miesiąc. Sprawozdanie roczne składał pod koniec roku, a do końca miesiąca marca przedkładał Komisji Rewizyjnej wszelkie księgi kasowe, stan gotówkowy i bankowy[66].

W celu usprawnienia działalności Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie w latach 1949-1981 odbywały się sesje kurialne, które były organem doradczym arcybiskupa. Służyły one koordynacji zadań wydziałów oraz synchronizacji prac z kancelarią, a nadto służyły wzajemnej informacji o całokształcie zagadnień diecezjalnych. W sesjach brali udział: arcybiskup, wikariusze generalni, kanclerz, przewodni-

[60] Ibidem.
[61] Statut Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie z 16.11.1970 r.
[62] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r., Statut Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie z 16.11.1970 r.
[63] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r.
[64] Ibidem, Statut Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie z 16.11.1970 r.
[65] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r.
[66] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie z 16.11.1970 r.

czący Wydziałów, a w poszczególnych wypadkach za zezwoleniem arcybiskupa również inni pracownicy Kurii. Sesje kurialne zwoływał i przewodniczył im arcybiskup lub upoważniony wikariusz generalny. Sesje zwyczajne odbywały się co tydzień, natomiast sesje nadzwyczajne na zarządzenie arcybiskupa lub wikariusza generalnego. Przedmiotem obrad były sprawy ogólnodiecezjalne i inne ważne sprawy przedkładane przez zwołującego sesję. Podejmowane kwestie referowane były przez uczestników sesji. Nie było formalnego głosowania nad poruszanymi sprawami, chyba że prowadzący zarządził inaczej. Zatwierdzone przez arcybiskupa decyzje były wytycznymi przy załatwianiu omawianych spraw. Z odbytych sesji sporządzano protokoły[67]. Spisywał je w zasadzie kanclerz Kurii[68]. Sesje miały charakter tajny[69]. Dużą rolę w usprawnieniu działalności Kurii odgrywała kancelaria kurialna. Wikariusz generalny po przyjęciu korespondencji do Kurii i zapoznaniu się z jej treścią oddawał ją kanclerzowi. Kanclerz każde pismo zaopatrywał w pieczęć rozdzielczą i zaznaczał odpowiedni rejestr akt. Registratura natomiast zapisywała korespondencję do dziennika podawczego według kolejności wpływów. Załączniki wniosków otrzymywały notatkę, do jakiej sprawy należą. W dzienniku notowano datę wpływu, treść podania, przynależność do Wydziału oraz sygnatury akt. Oznakowane numerami pisma zostawały wciągnięte do właściwych sobie akt, które z kolei były przekazane wikariuszowi generalnemu i Wydziałom Kurii celem ich zapoznania. Kancelaria kurialna odbierała następnie z Wydziałów manuskrypty dekretów i przekazywała je wikariuszowi generalnemu do aprobaty, po czym otrzymywały od registratury datownik i dalej przekazane zostawały do sporządzenia maszyną pism. Kanclerz następnie porównywał czystopisy dekretów z manuskryptami, składał na nich swój podpis oraz pieczęć kurialną na ważniejszych dokumentach i wręczał je wikariuszowi generalnemu do przejrzenia i podpisania. Biuro wysyłkowe kancelarii zamykało podpisane dekrety w koperty, zapisywało listy i wysyłki paczkowe w księdze korespondencji wychodzącej i zaopatrywało je w znaczki pocztowe. Listy polecone trafiały do osobnej księgi, a dowody nadania umieszczano na blankietach manuskryptów. Woźny Kurii zanosił listy na pocztę, miejscowe natomiast wręczał adresatom osobiście za pokwitowaniem odbioru. Pracownik zajmujący się wysyłką korespondencji, po zapisaniu na brulionach daty ekspedycji oraz złożeniu swego podpisu, oddawał je registraturze celem dokonania w dzienniku notatek i skreślenia numeru pisma. Sprawy wymagające ponowienia i ponaglenia zapisywano w odpowiednim terminarzu tzw. księdze reprodukcji, w określonym terminie przedkładano je Wydzia-

[67] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r., Statut Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie z 16.11.1970 r.
[68] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r.
[69] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie z 16.11.1970 r.

łom Kurii. Pisma załatwione i odnotowane w dzienniku woźny kurialny wszywał według kolejności numerów do poszczególnych akt. Każde akta miały wewnątrz na pierwszej karcie wykaz numerów spraw znajdujących się w danych aktach. Wszystkie akta z czasem trafiały do archiwum Kurii i były dzielone na trzy zasadnicze grupy: I Akta personalne (ułożone alfabetycznie), II Akta parafialne (ułożone alfabetycznie): 1) kościoła, 2) gruntowe, 3) majątkowe, 4) rachunkowe, 5) legatowe, III Akta ogólne (generalia) ułożone według Kodeksu Prawa Kanonicznego, Księgi II, III, IV, V. Akta ogólne dzieliły się na działy: Dział „A" – osoby: 1) urzędnicy kościelni, 2) Zakony, Zgromadzenia zakonne, 3) stowarzyszenia, bractwa; Dział „B" rzeczy: 1) sakramenty św., 2) kult religijny, 3) nauczanie Kościoła, a) katechizacja, b) misje, c) rekolekcje, d) misje kanoniczne, e) seminaria duchowne, f) szkoły, g) cenzura i zakaz czytania ksiąg, 4) sprawy majątkowe; Dział „C" – przestępstwa i kary: 1) suspensy, 2) świętokradztwa i zbezczeszczenia[70].

W czasie rządów kard. Wyszyńskiego w latach 1949-1981 funkcjonowanie Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie wyglądało następująco: arcybiskup, przebywając tylko okresowo w Gnieźnie, przyjmował interesantów po uprzednim zgłoszeniu u Kapelana. Kuria była czynna codziennie z wyjątkiem niedziel, świąt nakazanych, cywilnie zniesionych, świąt państwowych, drugiego i trzeciego dnia Świąt Bożego Narodzenia, Wielkanocy, Zesłania Ducha Świętego, Wigilii Bożego Narodzenia, Świąt Matki Boskiej Gromnicznej i Królowej Polski, trzech ostatnich dni Wielkiego Tygodnia, Dnia Zadusznego. Dyżur kurialny natomiast obowiązywał w „trzecie dni" Świąt Bożego Narodzenia, Wielkanocy i Zesłania Ducha Świętego, w Wigilię Bożego Narodzenia, w Dzień Zaduszny i w trzy ostatnie dni Wielkiego Tygodnia[71]. Według regulaminu Kurii z 1959 r. urzędowanie Kurii wyglądało następująco: wikariusz generalny i przewodniczący Wydziałów pracowali od godz. 9:00 do 15:00, a wszyscy inni pracownicy kurialni od godz. 9:00 do 16:00. W czasie wakacji letnich (01.07-31.08) wikariusz generalny pracował od godz. 10:00 do godz. 14:00[72]. Według regulaminu z 1970 r. praca trwała w Kurii od godz. 9:00 do godz. 15:00 z przerwą obiadową od godz. 13:00 do godz. 13:45[73]. W soboty i wigilię Świąt praca w Kurii kończyła się o godz. 13:00, natomiast od 01.07 do 31.08 praca w Kurii kończyła się o godz. 14:00[74]. Każdą nieobecność w Kurii każdy pracownik musiał zgłaszać u kanclerza. Wyjazdy służbowe uzgadniane były z wikariuszem

[70] KMG, AUK 1965-1980, Statut Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r.
[71] KMG, AUK 1965-1980, Regulamin Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r., Regulamin Kurii Metropolitalnej Gnieźnieńskiej z 16.11.1970 r.
[72] KMG, AUK 1965-1980, Regulamin Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r.
[73] KMG, AUK 1965-1980, Regulamin Kurii Metropolitalnej Gnieźnieńskiej z 16.11.1970 r.
[74] KMG, AUK 1965-1980, Regulamin Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r., Regulamin Kurii Metropolitalnej Gnieźnieńskiej z 16.11.1970 r.

generalnym[75]. Pracownikom kurialnym nie wolno było bez zezwoleń wikariusza generalnego sporządzać odpisów i fotokopii akt kurialnych, zabierać poza Kurię akt i innych dokumentów kurialnych, a także wydawać komukolwiek spoza Kurii akt kurialnych. Wstęp do archiwum kurialnego był możliwy tylko za zgodą wikariusza generalnego[76] lub kanclerza[77]. Według regulaminu z 1959 r. Kuria nie przyjmowała interesantów zewnętrznych. W godzinach urzędowania pracownikom kurialnym nie wolno było opuszczać Kurii bez zezwolenia wikariusza generalnego. W czasie pracy urzędnicy kurialni nie mogli przyjmować interesantów, zgłaszających się w sprawach prywatnych. Zgłaszającym się do Kurii interesantom udzielał informacji kanclerz lub kierował do odpowiednich Wydziałów. Interesantów do wikariusza generalnego zgłaszał kanclerz, a do przewodniczących Wydziałów woźny[78].

Podsumowując działalność Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie w latach 1949-1981 można stwierdzić, że występowały różnice w pracy w Kurii w okresie przedsoborowym i po Soborze Watykańskim II. Według Statutu z 1959 r. pracownikami Kurii byli m.in. maszyniści i woźni. Takich funkcji nie ma już w Statucie z 1970 r. Pojawia się natomiast urząd wikariusza biskupiego, który faktycznie wszedł w życie. Po Soborze Watykańskim II zostaje ustanowiona Rada Kapłańska oraz Rada Duszpasterska. Kuria Metropolitalna w latach 1949-1981 była podzielona na Wydziały, które niekiedy zmieniały nazwy, np. Wydział Administracyjny na Wydział Administracji Ogólnej, a Wydział Finansowy zamienia się na Wydział Kasowy. Wydział Duszpasterski według Statutu z 1970 r., zajmował się duszpasterstwem w środkach masowego przekazu, a także duszpasterstwem emigracji i misji zagranicznych, czego nie było w Statucie z 1959 r. Wydziałowi Nauki Katolickiej według Statutu z 1970 r. podlegało duszpasterstwo nauczycieli, czego nie ma w Statucie z 1959 r. Statut z 1959 r. podaje natomiast, że istniało Kolegium Doradcze Księży Prefektów, czego nie ma w Statucie z 1970 r. Wydział Spraw Zakonnych według Statutu z 1959 r. ustanawiał komisarzy zakonnych i prowadził instytuty świeckie czego nie ma w Statucie z 1970 r. Działalność Kurii Metropolitalnej opierała się o regulaminy z 1959 r. i 1970 r. Analizując ich szczegóły można wywnioskować, że regulamin z 1959 r. był bardziej restrykcyjny, ograniczając kontakty ludzi świeckich z urzędnikami kurialnymi.

[75] Ibidem.
[76] KMG, AUK 1965-1980, Regulamin Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r., Regulamin Kurii Metropolitalnej Gnieźnieńskiej z 16.11.1970 r.
[77] Ibidem.
[78] KMG, AUK 1965-1980, Regulamin Kurii Arcybiskupiej Gnieźnieńskiej z 02.02.1959 r.

VARIA

Ks. Wiesław ŁUŻYŃSKI

Studia Gnesnensia
Tom XX (2006) 307–318

NARÓD – OJCZYZNA – PATRIOTYZM W NAUCZANIU SPOŁECZNYM JANA PAWŁA II

Podejmując problematykę narodu należy zaznaczyć, że jest to współcześnie kategoria budząca pewne kontrowersje. Przede wszystkim nie poświęca się jej zbyt wiele uwagi. Ze względu na historyczne doświadczenie narodu polskiego można zauważyć wyraźne zainteresowanie tym tematem w polskiej myśli społecznej. W krajach Europy Zachodniej temat ten nie jest przedmiotem zbyt licznych analiz. Poza tym można zauważyć większe zainteresowanie problematyką nacjonalizmu. Jest to niewątpliwie wynikiem bolesnych doświadczeń II wojny światowej, w czasie których w imię rasy, narodu i szowinizmu narodowego dokonano niewyobrażalnych wprost zbrodni i ludobójstwa na niespotykaną wręcz skalę. Jest to niewątpliwie główna przyczyna tak wyraźnego zainteresowania nacjonalizmem. Poza tym problem zbrodni dokonywanych w imię szowinizmu narodowego nie został w Europie przedawniony. W latach dziewięćdziesiątych Bałkany stały się areną krwawych wojen o podłożu etnicznym. Innym problemem jest niejednokrotnie utożsamianie patriotyzmu z nacjonalizmem. Postawa szacunku i przywiązania do tego, co narodowe i ojczyste bywa błędnie utożsamiane z szowinizmem narodowym. Wobec wątpliwości i nieścisłości w podejmowaniu problematyki narodu celem niniejszego szkicu jest przedstawienie nauczania społecznego Kościoła, a zwłaszcza nauczania Jana Pawła II na ten temat. Papież zwłaszcza w czasie swoich pielgrzymek do ojczyzny, często podkreślał, że jest „synem tej ziemi", a Polska jest jego „umiłowaną ojczyzną". Jan Paweł II wielokrotnie mówił o sobie jako o „synu tej ziemi"[1], natomiast zwracając się do rodaków przypominał, że są synami i córkami wspólnej Ojczyzny[2]. Kolejnymi etapami niniejszego szkicu jest więc naród, jego korelat w postaci ojczyzny oraz obowiązki wynikające z przynależności do narodu i ojczyzny.

[1] Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie Apelu Jasnogórskiego w Częstochowie 18.06.1983,* w: *Jan Paweł II w Polsce 1979, 1983, 1987,* Warszawa 1991.

[2] Tenże, *Przemówienie powitalne na lotnisku Starachowice 31.05.1997,* nr 1.

1. Naród

Naród jest określany jako „wspólnota ludzi, która odznacza się wspólnym pochodzeniem, językiem i kulturą oraz posiada wspólną świadomość polityczną”[3]. Jest to więc wspólnota, której elementami konstytutywnymi są ludzie, język, kultura i świadomość polityczna. Całość wstępnej części rozważań obejmuje więc elementy konstytutywne narodu.

Według Jana Pawła II naród stanowi przede wszystkim wspólnotę ludzi[4]. Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że naród nie jest bytem substancjalnym, ale przypadłościowym. Nauczanie społeczne Kościoła przestrzega przed hipostazowaniem różnych bytów społecznych. Również naród nie może być traktowany jak zamknięta w sobie całość, cel sam w sobie, niejako wartość absolutna. Jak zaznacza J. Piwowarczyk „naród jako byt najogólniej pojęty, nie jest substancją, nie jest bytem samoistnym. Nie istnieje bowiem ani «przez siebie» ani «dla siebie». Nie «przez siebie», bo istnieje zawsze przez ludzi, przez byty substancjalne. Nie byłoby polskiego «narodu», gdyby nie było polskich «ludzi», Polaków. Przypuśćmy na chwilę, że Polaków zgładzono, wtedy przestałby istnieć i naród polski. Ale też i «nie dla siebie». Naród nie ma celu w sobie samym. Istnieje dla ludzi, w stosunku do których spełnia pewne zadania. Jest to konsekwencja tego faktu, że nie istnieje «przez siebie». Naród zatem istnieje w podmiocie (w ludziach) i dla podmiotu (dla ludzi), przeto nie jest substancją, czyli bytem samoistnym”[5]. Naród istnieje więc w ludziach, którzy go tworzą oraz dla ludzi, dla ich integralnego rozwoju. Dysponuje bowiem takim zasobem wartości, które umożliwiają wszechstronny rozwój jednostkom.

Kolejnym elementem, jaki należy zaakcentować, jest rozróżnienie pomiędzy narodem a państwem. Tradycyjnym elementem nauczania stołecznego Kościoła jest autonomia społeczeństwa wobec państwa. Zasadę autonomii wobec państwa należy odnieść również do kategorii narodu. Jak stwierdza J. Woroniecki „naród i państwo różnią się ze względu na formalne elementy je tworzące, to znaczy ze względu na same zasady, które zbiorowość sprowadzają do jedności. Tak bowiem jak państwo jest stanowione przez jedność władzy państwowej, tak naród powstaje przez jedność moralności i zwyczajów, które nadają zbiorowości pewien jednolity sposób działania, i tak jak «prawa są narzędziami służącymi celowi państwa», tak obyczaje są narzędziami służącymi celowi narodu”[6]. Jak kontynuuje cytowany

[3] W. Piwowarski, *Naród,* w: Tenże (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej,* Warszawa 1993, s. 112.

[4] Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie spotkanie z korpusem dyplomatycznym 05.09.1993,* „L'Osservatore Romano” (1993) nr 12, s. 15.

[5] J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna,* Londyn 1957, s. 247.

[6] J. Woroniecki, *O narodzie i państwie,* Lublin 2004, s. 17.

autor „państwo i naród w zupełnie inny sposób stosują środki, które prowadzą do celu [danej] społeczności. Państwo [czyni to] w sposób znacznie bardziej dostrzegalny i od zewnątrz, ponieważ przez oficjalne prawa, zabezpieczone przez odpowiednią, stosującą kary władzę, prowadzi obywateli ku dobru wspólnemu i ku ich własnemu dobru. Naród zaś [czyni to] w sposób mniej dostrzegalny i od wewnątrz: kieruje bowiem swoimi obywatelami przez obyczaje, które są jakby prawami wpisanymi w sercach i w sumieniach, i skłania do ich przestrzegania poprzez oddziaływanie opinii publicznej odwołującej się do obyczaju”[7].

1.1 Wspólnota ludzi

Naród autonomiczny wobec państwa składa się z ludzi do niego należących. Oni również stanowią jego największe bogactwo i w największym stopniu decydują o jego rozwoju. Jak zaznacza Jan Paweł II, współcześnie „głównym bogactwem człowieka jest wraz z ziemią *sam człowiek*. To właśnie jego inteligencja pozwala odkryć możliwości produkcyjne ziemi i różnorakie sposoby zaspokojenia ludzkich potrzeb. To jego zdyscyplinowana praca i solidarne współdziałanie z innymi umożliwia tworzenie coraz szerszych i coraz bardziej godnych zaufania *wspólnot pracy,* mających dokonywać przekształceń środowiska naturalnego i środowiska społecznego”[8]. Dlatego inwestycja w oświatę, zwłaszcza w wykształcenie młodego pokolenia jest gwarancją pomyślnej przyszłości wszystkich członków narodu[9]. Ujmując to w kategoriach „kapitału ludzkiego” należy podkreślić, że najważniejszym kapitałem narodu są jego członkowie z całym ich osobowym bogactwem, cnotami, wykształceniem, ideałami, patriotyzmem. Ich kompetencja, przygotowanie zawodowe, kreatywność, decyduje o przyszłości i pomyślności narodu.

Naród tworzą jednostki będące jego największym bogactwem. Jednak podstawową komórką wspólnoty narodowej jest rodzina. To rodziny, pełniąc istotne dla człowieka i narodu funkcje, decydują o przyszłości jednostek i wspólnot oraz całego narodu. Rodzina, stanowiąc przede wszystkim wspólnotę osób, jest miejscem przeżywania komunii i uczestnictwa. Jako podstawowa wspólnota osób jest miejscem „treningowym” przeżywania relacji i funkcji społecznych. Rodzina służy życiu przede wszystkim poprzez prokreację. Jest ona uprzywilejowanym miejscem, w którym rodzi się nowe życie, jest afirmowane oraz

[7] Tamże, s. 22.

[8] CA, nr 32.

[9] Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie Apelu Jasnogórskiego w Częstochowie 18.06.1983,* w: *Jan Paweł II w Polsce 1979, 1983, 1987,* Warszawa 1991, s. 354; Tenże, *Przemówienie wygłoszone podczas spotkania z korpusem dyplomatycznym 11.10.1992,* „L'Osservatore Romano” (1992) nr 12, s. 18; Tenże, *Przemówienie w czasie spotkania z korpusem dyplomatycznym 17.08.1991,* „L'Osservatore Romano” (1991) nr 9-10, s. 13.

chronione. Rodzina, prokreacyjne zachowania i preferencje małżonków decydują o „demograficznym wigorze" narodów. Kryzys rodziny, przemiany w sferze wartości i faktycznych zachowań małżonków mogą prowadzić do starzenia się narodów albo do ich dynamicznego rozwoju demograficznego. Kontynuacją rodzenia jest wychowanie. To w rodzinie dokonuje się transmisja wartości, postaw, wzorów zachowań. Rodzina wychowuje najczęściej na wartościach, jakie są kultywowane w narodzie. Przekazuje wartości narodowe młodemu pokoleniu, z drugiej strony jest miejscem schronienia w sytuacji dominacji wokół rodziny kultury obcej. Rodzina pełni funkcję ekonomiczną jako źródło kapitału ludzkiego, jako wspólnota gospodarująca i wpływająca na wybory konsumenckie swoich członków. Rodzina uczestniczy również w życiu społeczeństwa i narodu jako jego podstawowa komórka. Ona w dużej mierze decyduje o socjalizacji, dostosowaniu do życia społecznego, uczy relacji i ról społecznych. Uczestniczy również w życiu wspólnoty wierzących jako „Kościół domowy". Jest bowiem wspólnotą podlegającą ewangelizacji i ewangelizującą. Jest pierwszą szkołą modlitwy, katechezy, wprowadzenia w życie sakramentalne. Pełniąc tak ważne funkcje, rodzina decyduje o przyszłości i pomyślności narodu.

1.2 Wspólne pochodzenie

Naród jest wspólnotą ludzi w różny sposób ze sobą powiązanych. Więzy te wynikają z przeświadczenia o pochodzeniu od wspólnego przodka. Każdy naród posiada pewnego rodzaju ideologię narodową. Wśród wielu elementów w jej skład wchodzą również podania i legendy na temat wspólnego przodka. Niejednokrotnie są to postaci historyczne (np. Chlodwig – pierwszy król Franków, który przyjął chrzest). Są to najczęściej postaci legendarne, które trudno odnaleźć w annałach historii (król Artur i rycerze Okrągłego Stołu) lub w ideologii narodu polskiego legenda o Czechu, Lechu i Rusie. Pochodzenie od wspólnego środka nie musi być faktem historycznym. Najważniejsze jest tu samo przeświadczenie o tym pochodzeniu. Konsekwencją pochodzenia od wspólnego przodka jest przeświadczenie o więzach, które łączą członków narodu. Skoro bowiem pochodzą od wspólnego przodka stanowią szeroką pojmowaną rodzinę, którą łączą więzy bardziej duchowego i kulturowego niż fizycznego pokrewieństwa. Więzy te sprawiają, że członkowie narodu stanowią jedną rodzinę, są ze sobą powiązani więzami pochodzenia, więzami wspólnej kultury i tożsamości. Pojęcie „naród" w języku polskim pochodzi od pojęcia „ród", „rodzić" (łac. *natio*). Naród stanowi więc szeroko rozumianą rodzinę. Dlatego przeświadczenie o wspólnym pochodzeniu wpływa na kształtowanie pozytywnej postawy wobec członków tego samego

narodu, jak i do wspólnoty narodowej jako całości[10]. Jak zaznacza Jan Paweł II, członkowie narodu wyrastają ze wspólnego „dziejowego pnia"[11]. Poszukiwaniom wspólnego przodka towarzyszy również chęć czasowego określenia początków narodu. Początku tego doszukuje się w różnego rodzaju wydarzeniach lub aktach założycielskich, które mają charakter historyczny (chrzest Polski w 966 roku) lub w zdarzeniach mających charakter legendarny. Często samo przeświadczenie o istnieniu jakiegoś momentu historycznego, od którego rozpoczyna się historia narodu wyznacza początek historycznego czasu narodu[12].

1.3 Język

Naród konstytuuje również wspólny język. Stanowi on przede wszystkim element jednoczący członków narodu. Jest przede wszystkim narzędziem komunikacji, porozumiewania się między członkami narodu, a także czynnikiem integracji grupowej. Stanowi bowiem najbardziej widoczny znak przynależności do narodu. W oparciu o wspólny język kształtuje się wspólnota myślenia, odczuwania, określony obraz świata i relacji międzyludzkich, określony system wartości. Język jest podstawą tworzenia kultury narodowej[13]. Język jest, jak to obrazowo przedstawia K. Wojtyła, „dachem domu, w którym jesteśmy razem"[14]. Stanowi on również znak odrębności od innych narodów. Stanowi bowiem granicę komunikacyjną dla członków innych narodów. Można nawet stwierdzić, że barierę języka nie stanowią same obce słowa, ale o wiele bardziej odmienna mentalność, inny sposób myślenia, specyficzne idiomy i skróty myślowe. Dlatego przedstawiciele innych narodów bywają określani jak np. w języku polskim jako niemi – stąd Niemcy.

1.4 Kultura

Kolejnym elementem konstytuującym wspólnotę narodową jest kultura. Element ten bardzo wyraźnie akcentuje Jan Paweł II. Ogólnie bowiem w literaturze przedmiotu można spotkać dwa ujęcia problematyki narodu: *Kulturnation* – naród kulturowy obecny w tradycji intelektualnej Europy środkowej i wschodniej. W ujęciu tym elementem konstytuującym naród jest kultura.

[10] F. Znaniecki, *Współczesne narody,* s. 129-130; A. Zwoliński, *Wprowadzenie do rozważań o narodzie,* s. 10-11; J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna,* s. 251.

[11] Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na lotnisku Okęcie 08.06.1987,* w: *Jan Paweł II w Polsce 1979. 1983. 1987,* s. 504.

[12] L. Kołakowski, *O tożsamości zbiorowej,* tłum. S. Amsterdamski, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo,* Kraków 1995, s. 50.

[13] J. Bartmiński, *Język nośnikiem tożsamości narodowej i przejawem otwartości,* w: L. Dyczewski (red.), *Tożsamość polska i otwartość na inne społeczeństwa,* s. 40-53.

[14] K. Wojtyła, *Myśląc Ojczyzna,* Rzym 1979, s. 18.

W Europie Zachodniej, a zwłaszcza we Francji elementem konstytuującym naród jest państwo. Nauczanie Jana Pawła II wyraźnie nawiązuje do tradycji polskiej, z której papież wyrósł. W czasie przemówienia w UNESCO z 2 czerwca 1980 roku papież zaznacza, że „naród bowiem jest tą wielką wspólnotą ludzi, których łączą różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje «z kultury» i «dla kultury» – dlatego właśnie jest ona tym wielkim wychowawcą ludzi do tego, aby «bardziej być» we wspólnocie, która ma dłuższą historię niż każdy człowiek i własna rodzina – zarazem zaś we wspólnocie, w oparciu o którą każda rodzina wychowuje, poczynając od tego, co najprostsze: od języka którym mały człowiek uczy się mówić, aby stawać się członkiem tej wspólnoty, którą jest jego rodzina i jego naród. [...] Jestem synem narodu, który przetrwał najstraszliwsze doświadczenia dziejów, który wielokrotnie był przez sąsiadów skazywany na śmierć – a on pozostał przy życiu i pozostał sobą. Zachował własną tożsamość i zachował pośród rozbiorów i okupacji własną suwerenność jako naród – nie w oparciu o jakiekolwiek inne środki fizycznej potęgi, ale tylko w oparciu o własną kulturę, która okazała się w tym wypadku potęgą większą od tamtych potęg”[15]. Naród stanowi więc przede wszystkim formację kulturową[16]. Na innym miejscu papież stwierdza: „wiem, jakie ma znaczenie kultura dla narodu, dla jego tożsamości, dla jego żywotności [...] Kultura wyznacza drogi tożsamości każdego narodu i w ten sposób łączy w całość jego dzieje, na przestrzeni stuleci, tysiącleci”[17]. Kontynuując myśl papieską należy zaznaczyć, że „kultura jest przede wszystkim dobrem wspólnym narodu. Kultura polska jest dobrem, na którym opiera się życie duchowe Polaków. On wyodrębnia nas jako naród. Ona stanowi o nas przez cały ciąg dziejów. Stanowi bardziej niż siła materialna. Bardziej nawet niż granice polityczne”[18]. Jak jednoznacznie stwierdza B. Malinowski, „możemy więc określić bycie narodem jako Jedność Kultury, przy czym kultura jest sposobem życia narodu, z jego ideałami, tradycjami i językiem. Jedność kulturowa sięga jednak jeszcze głębiej i obejmuje cały zakres codziennych kontaktów, składających się na życie rodzinne, przyjaźń, stosunki społeczne, rozrywki, instytucje i szkoły, zawiera ona też narodowe pojęcia wolności, sprawiedliwości, sprawności, honoru i wartości [...] Możemy mówić o pierwotnych narodach, które były faktycznymi warsztatami, w których

[15] Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO 02.06.1980,* w: DNSK, t. 1, s. 144.

[16] J. Chałasiński, *Kultura i naród,* Warszawa 1968, s. 48; A. Kłoskowska, *Kultura narodowa,* w: A. Kłoskowska (red.), *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku,* Wrocław 1991, s. 51; J. Tischner, *Naród i jego prawa,* s. 31; C. Bartnik, *Wizja narodu według Jana Pawła II,* „Chrześcijanin w świecie” (1983) nr 121, s. 5.

[17] Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie audiencji dla Polaków 31.12.1981.*

[18] Tenże, *Przemówienie do młodzieży zgromadzonej na Wzgórzu Lecha w Gnieźnie 03.06.1979,* nr 2.

tworzyły się, utrzymywały i przekazywane były kultury”[19]. Kultura, tworząc wspólny świat wartości, symboli, wzorów zachowań, w którym zanurzeni są wszyscy jego członkowie, stwarza podstawę społecznego kontaktu, umożliwia wzajemną komunikację, porozumiewanie się, stanowi niejako kontekst międzyludzkich interakcji[20]. Należy jednak zaznaczyć, że kultura narodowa z reguły nie jest zupełnie jednorodna. Jest ona raczej „syntezą” kultur regionalnych i lokalnych, które stanowią o bogactwie całościowej kultury narodowej.

Naród charakteryzuje się określoną świadomością polityczną. Wyraża się ona w spontanicznym dążeniu narodu do utworzenia niezależnego, suwerennego państwa. Narody, które utraciły państwo będące wyrazem ich suwerennego samookreślenia się, dążą do jego odbudowy[21]. Wiele z nich w tej walce wykrwawiło się, wiele – nie widząc innych możliwości – odwołuje się do środków niemoralnych w postaci terroryzmu.

2. Ojczyzna

Korelatem narodu jest ojczyzna[22]. Jej elementy konstytutywne utożsamiają się z tym, co kształtuje naród. Tym jednak, co wyszczególnia ojczyznę jest terytorium[23]. Ojczyzna jest więc przestrzenią geograficzną, na której naród żyje. Jest to przestrzeń określona często naturalnymi granicami jak rzeki, góry, morza. Jest to ziemia, na której naród pracuje, jej ukształtowanie w dużej mierze wpływa na profil gospodarki narodowej, strukturę zawodową. To teren kryjący w sobie bogactwa naturalne, decyduje o jego bogactwie, sile, miejscu pośród innych narodów. Terytorium do pewnego stopnia określa naturę i charakter narodu. Pewną specyfikę posiadają narody wyspiarskie, narody żyjące w górach lub u wybrzeży mórz i oceanów. Terytorium wpływa również na dzieje narodu. Przykładem jest tu naród polski żyjący pomiędzy i w sąsiedztwie wielkich i silnych narodów, co niewątpliwie miało wpływ na jego historię i los[24]. Według J. Łukomskiego „ojczyzna to ziemia, ludzie na niej żyjący, groby ich przodków i przeszłość, religia i moralność, język i twórczość kulturowa, która polega na

[19] B. Malinowski, *Wolność i cywilizacja,* tłum. J. Mucha, J. Obrębski, Warszawa 2001, s. 252.

[20] L. Dyczewski, *Naród podmiotem kultury,* s. 11; J. Majka, *Kościół – kultura – kultury,* „Ateneum Kapłańskie” 81 (1989) z. 3, s. 346.

[21] W. Piwowarski, *Naród,* w: W. Piwowarski, *Słownik katolickiej nauki społecznej,* Warszawa 1993, s. 112.

[22] A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni,* Warszawa 2005, s. 52.

[23] H. Skorowski, *Naród i państwo w nauczaniu społecznym Kościoła,* s. 84.

[24] Tamże; S. Kowalczyk, *Naród, Państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu,* s. 40-41.

realizacji wartości duchowych oraz cywilizacyjna, która polega na realizacji wartości witalnych. Ojczyzna to miejsce, do którego – pełni woli życia i trudzenia się dla dobra innych – wracamy jak do rodzinnych okolic, by spocząć, odetchnąć lub umrzeć"[25]. Ojczyzna jest miejscem szczególnym, miejscem, w którym człowiek dorasta i w którym jest głęboko zakorzeniony. Jest ona niejako domem człowieka i całego narodu. Ma ona wyjątkowe znaczenie dla członków narodu. Z ojczyzną łączą wyjątkowe więzy emocjonalne. Pojęcie ojczyzny nawiązuje do pojęcia: „ojciec", „ojcowizna". Bywa ona również określana jako „macierz", jako „ziemska matka"[26]. Ojczyzna jest więc czymś, z czym człowiek jest mocno związany. Jest bowiem tym, co człowieka rodzi w znaczeniu duchowym.

3. Patriotyzm

Przynależność do określonej ojczyzny i narodu niesie ze sobą pewne zobowiązania natury etycznej. Zobowiązania te wynikają z faktu, że naród i ojczyzna stanowi niejako szeroko rozumianą rodzinę. Miłość do narodu i ojczyzny, patriotyzm odwołuje się do kategorii ojcostwa (ojcowizna) i macierzyństwa (macierz). Naród niejako rodzi człowieka w znaczeniu duchowym, decyduje o kształcie jego człowieczeństwa[27]. Jan Paweł II jako pierwszy w historii Polak na Stolicy Piotrowej w czasie swoich pielgrzymek do Ojczyzny często dawał wyraz swego głębokiego związku z ojczystą ziemią. W 1983 roku mówił: „przybywam do Ojczyzny. Pierwszym słowem, wypowiedzianym w milczeniu i na klęczkach, był pocałunek tej ziemi: ojczystej ziemi. [...] Pocałunek złożony na ziemi polskiej ma jednak dla mnie sens szczególny. Jest to jakby pocałunek złożony na rękach matki – albowiem Ojczyzna jest naszą matką ziemską. Polska jest matką szczególną. Niełatwe są jej dzieje, zwłaszcza na przestrzeni ostatnich stuleci. Jest matką, która wiele przecierpiała i wciąż na nowo cierpi. Dlatego też ma prawo do miłości szczególnej"[28]. Jak zaznacza Jan Paweł II w *Liście do Młodych*: „poprzez wychowanie rodzinne uczestniczycie w określonej kulturze, uczestniczycie także w dziejach Waszego ludu lub narodu. Więź rodzinna oznacza zarazem przynależność do wspólnoty większej niż rodzina – oraz inną jeszcze podstawę osobowej tożsamości. Jeśli rodzina jest pierwszym wychowawcą każdego i każdej z Was, to równocześnie – poprzez rodzinę – wychowawcą tym jest plemię, lud

[25] J. Łukomski, *Dlaczego należy uczyć miłości Ojczyzny. Istota patriotyzmu,* s. 90.
[26] Tamże, s. 89.
[27] Tamże; A. Perz, *Patriotyzm w kulturze chrześcijańskiej,* w: J. Łukomski (red.), *Kultura chrześcijańska,* s. 272.
[28] Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na lotnisku Okęcie 16.06.1983,* w: *Jan Paweł II w Polsce 1979. 1983. 1987,* s. 284-285.

czy naród, z którym jesteśmy związani jednością kultury, języka i historii. To dziedzictwo stanowi zarazem wezwanie w znaczeniu etycznym. Otrzymując wiarę i dziedzicząc wartości i treści, jakie składają się na całokształt kultury własnego społeczeństwa, dziejów własnego narodu, każdy i każda z Was zostaje duchowo obdarowany w samym swoim indywidualnym człowieczeństwie. Przypomina się tutaj przypowieść o talentach, które otrzymujemy od Stwórcy za pośrednictwem naszych rodziców i rodziny, a także wspólnoty narodowej, do jakiej należymy. Nie możemy wobec tego dziedzictwa zachować postawy biernej czy wręcz marnotrawnej, tak jak ostatni z owych sług wymienionych w przypowieści o talentach. Musimy uczynić wszystko, na co nas stać, aby to duchowe dziedzictwo przejąć, potwierdzić, utrzymać i pomnożyć. Jest to zadanie doniosłe dla wszystkich społeczeństw, zwłaszcza może dla tych, które znajdują się u początku swojego samodzielnego bytu, albo też dla tych, które ten byt oraz istotną tożsamość swojego narodu muszą bronić przed niebezpieczeństwem zniszczenia od zewnątrz lub rozkładu od wewnątrz. [...] Pojęcie «ojczyzna» rozwija się w bezpośredniej bliskości pojęcia «rodzina» – poniekąd jedno w obrębie drugiego. Stopniowo też, odczuwając tę więź społeczną, która jest szersza od więzi rodzinnej, zaczynacie także uczestniczyć w odpowiedzialności za wspólne dobro owej większej «rodziny», która jest ziemską «ojczyzną» każdego i każdej spośród Was. Wybitne postaci z dziejów narodu, dawnych czy współczesnych, prowadzą również Waszą młodość – i pomagają rozwinąć się owej miłości społecznej, która najczęściej bywa nazywana: miłością ojczyzny”[29].

Tak więc podstawowym obowiązkiem człowieka wobec narodu jest wierność i trwanie w nim. Ojczyzna i naród, stanowiąc kulturowe środowisko życia i rozwoju człowieka, jest wspólnotą niezbędną dla rozwoju osobowego człowieka, utrzymania jego tożsamości i zakorzenienia. Tak jak czymś niemoralnym jest wyrzeczenie się rodziców przez własne dzieci, tak niemoralne jest porzucanie ojczyzny, której człowiek wszystko zawdzięcza[30]. Fundamentalnym obowiązkiem wobec niej jest lojalność, troska o jej dobre imię, zabieganie o jej pomyślność na polu społecznym, kulturowym, politycznym i gospodarczym[31]. Wierność wiąże się również z postawą odpowiedzialności za ojczyznę i naród. Jak powiada Jan Paweł II „Czuwam – to znaczy także: czuję się odpowiedzialny za to wielkie, wspólne dziedzictwo, któremu na imię Polska. To imię nas wszystkich określa. To

[29] Jan Paweł II, *List do Młodych,* nr 11.

[30] J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna,* s. 277-278.

[31] Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli władz państwowych wygłoszone w Belwederze 17.06.1983,* w: *Jan Paweł II w Polsce 1979. 1983. 1987,* s. 300; S. Kowalczyk, *Naród. Państwo. Europa. Z problematyki filozofii narodu,* s. 131-132; C. Bartnik, *Idea polskości,* Radom 2001, s. 136.

imię nas wszystkich zobowiązuje. To imię nas wszystkich kosztuje”[32]. Zerwanie z nią byłoby aktem niesprawiedliwości, jednostronnym zerwaniem zobowiązań, jakie ciążą na człowieku, który niemalże wszystko zawdzięcza swojej ojczyźnie. Poza tym obowiązki te wyrażają się w świadomym tworzeniu w sobie cnoty patriotyzmu, miłości do własnej ojczyzny[33].

Drugim obowiązkiem wobec własnej ojczyzny jest miłość. Według Piusa XII „w miłowaniu mamy kierować się rozumną kolejnością, według której bardziej mamy miłować tych i więcej świadczyć dobrodziejstw tym, którzy są z nami związani ściślejszymi więzami. [...] Wszakże godziwa i uporządkowana miłość własnej Ojczyzny nie powinna nas czynić ślepymi na powinność obejmowania miłością wszystkich ludzi oraz nie powinna nam przeszkadzać, byśmy, pokój niosącym światłem miłości, obejmowali wszystkich ludzi wraz z ich interesami”[34]. Zgodnie z „porządkiem miłości” jesteśmy zobowiązani przede wszystkim do miłowania tych, z którymi jesteśmy bardziej związani. To przede wszystkim oni mają większe od innych prawo do naszej miłości, czasu, troski, zainteresowania, szacunku. Chrześcijanin ma praktykować miłość wobec każdego, nawet wobec nieprzyjaciół. Jednak pierwszeństwa do jego miłości mają przede wszystkim ci, z którymi jest najbardziej związany[35]. Powinność patriotyzmu wynika z szerzej pojętego czwartego przykazania Dekalogu zobowiązującego do miłości rodziców i krewnych. Zobowiązania wobec ojczyzny należy interpretować analogicznie do obowiązków rodzinnych. Życie człowieka jako istoty społecznej rozgrywa się pomiędzy tym, co partykularne – związane z przynależnością do określonego narodu, a tym, co uniwersalne, wynikające z przynależności do rodziny ludzkiej. Człowiek jest więc zobowiązany do większej miłości tego, z czym jest bezpośrednio związany, a z drugiej strony do otwartości i solidarności wobec innych narodów.

Obowiązki człowieka wobec narodu i ojczyzny można określić jako wyjątkowe i zwyczajne. Wyjątkowe odnoszą się do sytuacji nadzwyczajnych, takich jak zewnętrzne zagrożenie suwerenności, bytu i trwania narodu. Sytuacje te wymagają nadzwyczajnych poświęceń ze strony obywateli łącznie z poświęceniem dla narodu zdrowia i życia. Obowiązki te należy świadczyć w sytuacjach wojen, agresji, najazdów, zagrożenia ze strony innych narodów. Obowiązki zwyczajne polegają na sumiennym wykonywaniu zwyczajnych obowiązków wobec narodu, takich

[32] Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie Apelu Jasnogórskiego w Częstochowie 18.06.1983,* w: *Jan Paweł II w Polsce 1979. 1983. 1987,* s. 354.

[33] J. M. Bocheński, *O patriotyzmie,* w: M. A. Krompiec, *O ludzką politykę,* Katowice 1993, s. 287-294.

[34] Pius XII, *Summi Pontificatus,* nr 39.

[35] W. Sztombka, *Etyka wobec problemu nacjonalizmu,* „Przegląd Powszechny” (1993) nr 2, s. 251.

jak płacenie podatków, udział w wyborach, referendach, aktywne uczestnictwo w społeczeństwie obywatelskim, troska o wszechstronną pomyślność narodu, samowychowanie oraz wychowanie młodego pokolenia w duchu szacunku i miłości wobec ojczyzny i narodu[36]. Obowiązki tego rodzaju wypełniane są zwykle w czasach pokoju i zmierzają one do budowania pomyślności ojczyzny i narodu.

Naród jest kategorią aksjologiczną. Z przynależnością do tej wspólnoty wiążą się obowiązki wierności i miłości, czyli patriotyzmu. Jednak obowiązkowi temu można na różny sposób zaprzeczyć. Najbardziej skrajną formą wykroczeń wobec narodu jest zdrada. Polega ona na odwróceniu się od narodu, przystąpieniu do jego wrogów i oddaniu swych sił do ich dyspozycji oraz chęci działania na jego szkodę. Inną formą wykroczenia wobec narodu jest wyrzeczenie się narodu. Samorzutny proces przechodzenia od jednego narodu do drugiego nie jest niczym złym. Naganne jest natomiast świadome wyrzeczenie się narodu dla jakichkolwiek innych korzyści. Wreszcie postawa kosmopolityzmu wyrażająca się w zobojętnieniu na wartości narodowe i włączeniu się w bliżej nieokreśloną kulturę ogólnoludzką[37].

Naród, będąc wspólnotą rodzącą człowieka w znaczeniu duchowym i kulturowym, jest wspólnotą dysponującą środkami umożliwiającymi człowiekowi jego integralny rozwój. Człowiek zawdzięcza ojczyźnie i narodowi wszystko, czym jest, jak został ukształtowany, jaki kształt przybrało jego człowieczeństwo. Dlatego człowiek jest zobowiązany trwać w tej wspólnocie, która decyduje o jego tożsamości i zakorzenia go w zrozumiałym dla niego świecie. Człowiek powinien więc być wierny wobec ojczyzny oraz zachować postawę miłości i oddania. Dlatego zdrada, wyrzeczenie się narodu lub kosmopolityczne zobojętnienie na wartości narodowe należy określić jako jednoznacznie złe.

Podsumowanie

Podsumowując należy podkreślić, że naród jest wspólnotą dość złożoną. Stanowią go przede wszystkim ludzie, będący jego największym bogactwem. Łączy ich przeświadczenie o pochodzeniu od wspólnego przodka, sprawiające, że członkowie narodu stanowią wielką duchową rodzinę. Najbardziej widocznym elementem przynależności do określonego narodu, a zarazem wyróżniającym go od innych jest wspólny język, będący narzędziem codziennej komunikacji oraz budowania poczucia narodowej przynależności. Naród jest przede wszystkim

[36] H. Skorowski, *Naród i państwo w nauczaniu społecznym Kościoła,* s. 78; J. M. Bocheński, *O patriotyzmie,* s. 293; A. Perz, *Patriotyzm w kulturze chrześcijańskiej,* s. 281-285.

[37] H. Skorowski, *Naród i państwo w nauczaniu społecznym Kościoła,* s. 79-80.

formacją kulturową i to przede wszystkim ona decyduje o jego tożsamości. Ona też decyduje o jego trwaniu i suwerenności, nawet w sytuacji braku niepodległego państwa. Korelatem narodu jest ojczyzna, na którą składają się te same elementy, co na naród. Tym, co ją wyróżnia od narodu, jest terytorium. Ojczyzna jest więc przestrzenią geograficzną będącą centralnym miejscem egzystencji narodu. Naród w tak dużym stopniu decyduje o tożsamości swoich członków, że można powiedzieć, iż w duchowym i kulturowym sensie rodzi członków narodu. Wszystko, czym są, tożsamość, mentalność, określona moralność czy religia zostało ukształtowane na bazie przynależności do określonego narodu. Dlatego człowiek zobowiązany jest trwać w narodzie, w którym się narodził. Obowiązki te należy traktować analogicznie do obowiązków wobec rodziców. Wobec tych, którym zawdzięczamy wszystko, winniśmy wierność i miłość. Taką samą postawę powinien zająć człowiek wobec swojej ojczyzny i swego narodu. W sytuacjach wyjątkowych powinien być gotowy do poświęcenia zdrowia, życia lub dóbr materialnych w celu obrony ojczyzny. W sytuacjach zwyczajnych patriotyzm powinien wyrażać się w sumiennym wypełnianiu obywatelskich obowiązków.

Ks. Paweł PRÜFER

Studia Gnesnensia
Tom XX (2006) 319–334

POPEGEEROWSKIE (BEZ-) NADZIEJE. RESTRUKTURYZACJA I SPOŁECZNO-ETYCZNE JEJ REPERKUSJE W ŻYCIU BYŁYCH PRACOWNIKÓW PAŃSTWOWYCH GOSPODARSTW ROLNYCH

1. Wprowadzenie – perspektywa (bez-) nadziei

Nie trzeba było czekać dnia 16 października 1991 roku, by przewidzieć zmierzch tego, co wprowadziła w życie ustawa o likwidacji państwowych gospodarstw rolnych i przejmowaniu ich mienia. To był prawny początek procesu sankcjonujący rozpad, misternie, choć grubymi nićmi szytego, odbieranego pasywnie świata przetrwania. Dziejowa konsekwencja? Logiczna ewolucja struktur? Weryfikacja wiarygodności społecznej i gospodarczej? Wszystkiego po trochę.

Niniejsza próba analizy wielowątkowego tematu dąży ku uwypukleniu faktu, jak niezwykle istotne w procesach restrukturyzacyjnych rolnictwa uspołecznionego, zwłaszcza sektora państwowego, było (i jest) uwzględnienie aspektów mentalnościowych, kulturowych i mezostrukturalych dla całokształtu obecnej struktury gospodarczej i społecznej terenów popegeerowskich. Sekwencje nakładających się na siebie i następujących po sobie kolejnych etapów działań, zarówno prawnych, jak i praktycznych, pokazują nieuniknioną konieczność uwzględnienia szerokiego spektrum współczynników społecznych, gospodarczych i kulturowych dla rzeczywistego diagnozowania stanu rzeczy i dla sensownych działań, inspirowanych podstawową potrzebą ratowania człowieka w jego skomplikowanej sytuacji egzystencjalnej. Na horyzoncie priorytetowej troski o człowieka, wprzężonego w zagmatwaną strukturę lokalną, pojawia się od czasu do czasu pragnienie, by na nowo „odnaleźć człowieka" w jego statusie osoby, obywatela i mieszkańca konkretnej rzeczywistości społecznej.

W niniejszej analizie, na początku, zostanie poddany krótkiemu opisowi sam proces restrukturyzacji państwowego sektora rolniczego. Opis i ocena przebiegu tegoż procesu mogłyby stać się małym przyczynkiem dla próby określenia zasięgu i możliwości niesienia realnej pomocy dla środowiska popegeerowskiego, w wielu wymiarach dotkniętego przeprowadzeniem – nie zawsze z fortunnie dobranymi metodami i sposobami – procesu restrukturyzacji. Wydaje się, iż to, co zostało z wielu względów istotnie zaniedbane, dotyczy przede wszystkim mentalności,

specyfiki kulturowej, oraz kondycji moralnej osób zamieszkałych na terenach byłych PGR. Negatywne skutki restrukturyzacji państwowego sektora rolnego (bezrobocie i bieda) rzucają się cieniem na wiele korzystnych, z punktu widzenia ekonomicznego i społecznego, następstw biegu zdarzeń w przebudowie struktur PGR. Poprzez przywołanie niektórych przejawów pauperyzacji i marginalizacji środowiska zmierzać się będzie ku wyakcentowaniu potrzeby kierowania się zasadą sprawiedliwości społecznej, co wydaje się być kluczowym faktorem dla prób „wyciągania" byłych pracowników sektora państwowego z paraliżującego *syndromu popegeerowskiego*.

Kiedy mowa o możliwościach niesienia pomocy wspomnianemu środowisku, wydaje się, iż jej realizacja, w widocznym i efektywnym wymiarze, powinna dokonywać się dwubiegunowo. Otóż, pierwszy obszar dotyczyłby pomocy socjalnej (potrzebnej zwłaszcza na początku procesu, a więc w pewnym sensie, już zrealizowanej, z lepszymi bądź gorszymi skutkami), która powinna być kontynuowana na szczeblu lokalnym (terenowym), i drugi, wymagający większej kreatywności i fleksybilności faktorów decyzyjnych oraz samego środowiska, a dotyczący planów pomocy realizowanej za pośrednictwem struktur wyższego rzędu (państwowych).

Następnie zostanie przeprowadzona próba oceny etycznej z punktu widzenia podstawowego odniesienia, jakim jest wartość i godność osoby ludzkiej w jej wymiarze osobistym i społecznym. Ta część pracy nawiązuje do etyki społecznej ze szczególnym uwzględnieniem katolickiej myśli społecznej. Nawet jeśli celem tego wnioskowania jest położenie akcentów na etyczno-moralny wymiar konsekwencji restrukturyzacji oraz wielu przeobrażeń, jakie dokonały się w omawianym obszarze rzeczywistości społecznej, gospodarczej i politycznej, a zwłaszcza ich reperkusji w codziennej egzystencji byłych pracowników PGR, to jednak w przebiegu analizy korzystać się będzie z wyników badań przeprowadzonych w zakresie nauk społecznych.

2. Struktury i kondycja sektora państwowego rolnictwa polskiego

2.1. Funkcjonowanie struktur i kondycja społeczna polskiego pracownika PGR

Pod koniec lat sześćdziesiątych, kryzys systemu ekonomicznego, centralnie planowanego i zarządzanego, „wymusił" sytuację, w której kierownictwo rządowe podjęło próby modyfikacji systemu. Była to sprzyjająca sytuacja dla intelektualistów zajmujących się kwestią funkcjonowania faktorów i struktur gospodarczych, z ich szczególnym zainteresowaniem dla kwestii rolnictwa państwowego. Najprawdopodobniej głównym powodem tegoż zainteresowania było

wyakcentowanie potrzeby otwarcia się na wolny rynek i jego wymogi. Okoliczności polityczne i społeczne, związane z wprowadzeniem stanu wojennego, warunkowały dość istotnie zaangażowanie praktyczne oraz wkład wypracowanych propozycji teoretycznych polityków oraz naukowców w konieczność reformy makroekonomicznej. Można w tym dopatrywać się początków przygotowań do rozpoczęcia procesu prywatyzacji (albo precyzyjniej: re-prywatyzacji) dóbr i nieruchomości państwowych gospodarstw rolnych[1].

Kraje dawnego systemu, w tym także Polska, podlegały swoistemu „procesowi komplikacji": rady pracownicze coraz śmielej pretendowały do autonomicznego rozwiązywania wielu kwestii organizacyjnych, prawnych i strukturalnych w państwowych gospodarstwach rolnych. Trudnością jeszcze większą był ewidentny fakt pogarszania się stosunków społecznych i ekonomicznych. Wydaje się, iż różnorodne propozycje rozwiązań oraz ostateczna forma programu przygotowania i realizacji procesu restrukturyzacyjnego, niezbyt wystarczająco brały pod uwagę rozmiary niekorzystnej koniunktury przedsiębiorstw oraz wielość trudności, osaczających możliwość przemian strukturalnych sektora. Nie tylko problem zadłużenia przedsiębiorstw, ale przede wszystkim niewydolność organizacyjna, administracyjna PGR-ów wpłynęły na osłabienie, wręcz całkowitą niezdolność dalszego funkcjonowania struktur.

Nie ulega dziś wątpliwości, że pomysły państwa, uporczywie zmierzające do aplikacji stylu organizacyjno-funkcjonalnego, scentralizowanego na wszystkich szczeblach i w każdym horyzontalnym wymiarze, blokowały jakąkolwiek możliwość wolnego i twórczego stylu wykonywania pracy i zarządzania zasobami ludzkimi. I dlatego rolnictwo państwowe było jednym z sektorów gospodarczych, najbardziej zdeformowanych strukturalnie w państwie o socjalistycznym ustroju.

W 1988 roku 24% obszaru rolnego należało do własności państwa. W państwowych gospodarstwach rolnych uprawiano 3,7 mln ha ziemi, gdzie zatrudnionych było około 470 tysięcy pracowników. Już sam ten fakt pozwala na wysunięcie wniosku, iż poza błędną koncepcją organizacyjną byłych PGR, niewydolność ekonomiczna uwarunkowana była nadmiernym zatrudnieniem, katastrofalnie niską wydajnością pracy (podkreślane zresztą także przez zagranicznych badaczy problemu[2]), zupełnie nieproporcjonalnie dużym eksploatowaniem środków produkcji, oraz, z ekonomicznego punktu widzenia, zbyt ekstensywnym sposobem zagospodarowywania areału ziemi i hodowli zwierząt (zachwiane proporcje ekonomiczne).

Stary system państwowych przedsiębiorstw rolnych opierał się przecież na ogromnych dotacjach i niskich cenach produkcji w zestawieniu z cenami

[1] Por. A. Leopold, *Narodziny Agencji*, w: *Agroprzemiany*, AWRSP, Warszawa 2005, s. 5.
[2] Por. C. Cannarella, *L'agricoltura polacca e l'Europa*, w: *Il Pensiero Moderno*, Anno XXI – n. 1-2, Pisa 2001, s. 63.

uzyskiwanymi na produkty rolne[3]. Dziedzictwo zniewolenia społeczeństwa oraz destrukcja stosunków społecznych i gospodarczych odbiły się niezatartym śladem na mentalności szerokiej grupy ludności, bezpośrednio lub pośrednio związanej z codziennym funkcjonowaniem PGR-ów.

2.2. Restrukturyzacja (cele i założenia AWRSP)

Rok 1991 wyłania się, spośród wielu wydarzeń warunkujących zmianę płaszczyzny społecznej i gospodarczej kraju, jako moment niezwykle ważki dla konsekwencji biegu zdarzeń w łonie samej struktury PGR-ów, jak i w „kompozycji mentalnościowej" osób w nich zatrudnionych. Ustawa z dnia 19 października 1991 roku powołała AWRSP, powoływaną dla restrukturyzacji PGR oraz dla przejęcia ich mienia, w celu ich nowego zagospodarowania[4].

W chwili powstania Agencja miała za zadanie rozpoczęcie prowadzenia zadań, wynikających z polityki państwa, a zwłaszcza tworzenie takich warunków, które sprzyjałyby racjonalnemu wykorzystaniu potencjału produkcyjnego Zasobu Skarbu Państwa, restrukturyzacji całego mienia użytkowego, administrowaniu, tworzeniu gospodarstw rolnych oraz, co wydaje się być bardzo ważne z punktu widzenia społecznego, tworzeniu nowych miejsc pracy w związku z restrukturyzacją państwowej gospodarki rolnej[5].

Spośród wielu zadań, jakich podjęła się Agencja, to najbardziej podstawowe wiązało się z restrukturyzacją i prywatyzacją przejętego mienia. Uregulowania prawne w dużym stopniu ograniczyły jednak zakres działalności Agencji, która zobowiązana była także do spłaty ogromnego długu, w jaki popadł sektor rolnictwa państwowego. W ciągu dwóch lat swojej działalności AWRSP przejęła protokolarnie grunty o powierzchni 3 028,2 tys. ha zlikwidowanych 1350 przedsiębiorstw, co stanowiło w praktyce około 80% powierzchni gruntów, które były przewidziane do przejęcia. Razem z gruntami rolnymi Agencja przejęła umowy o pracę z 174 515 osobami, dodatkowo objęła swoim zakresem kompetencji prawnej 276 015 mieszkań, ogromną wartość majątku trwałego o wartości księgowej netto 59 554 mld zł (co oznacza również, że wartość jednego ha gruntów wraz z całą infrastrukturą wynosiła 19,9 mln zł), środki obrotowe o wartości 10 986 mld zł oraz sumę zadłużenia zlikwidowanych przedsiębiorstw składającą się na kwotę 13 682 mld złotych[6].

Proces restrukturyzacji i przejmowania mienia PGR przebiegał w trzech etapach. Pierwszy, który można nazwać fazą transformacji systemowej (reali-

[3] Por. A. Leopold, *Narodziny Agencji*, dz. cyt., s. 5.
[4] Por. Dziennik Ustaw z 1991 r., n. 107, pozycja 464, Warszawa 1991.
[5] Por. ibid., art. 6.
[6] Por. W. Zgliński, *Przekształcenia państwowych gospodarstw rolnych i ich wpływ na wieś i rolnictwo*, w: *Wieś i rolnictwo*, n. 1/95, s. 144.

zowanie skrajnie liberalnej polityki gospodarczej) przypadał na lata 1990-1992. To okres dramatycznie pogarszającej się koniunktury, w którym doszło do radykalnego spadku dochodów, ograniczenia dostępu do kredytów, powstania zatorów płatniczych, wymuszające redukcję kosztów gospodarowania. „Terapia szokowa", która polegała również na radykalnym obniżeniu popytu i zmianie rynku rolnego poprzez przesunięcia siły rynku producenta na rynek konsumenta, były podyktowane zmierzeniami osiągania równowagi rynkowej. Był to moment, w którym załamała się cała struktura własnościowa i organizacyjna PGR, a w konsekwencji ich upadek[7].

Proces likwidacji PGR, zgodnie z ustawą z 19.10.1991, dokonujący się za pośrednictwem AWRSP (jako reprezentanta Skarbu Państwa) miał się kierować przede wszystkim realną potrzebą prywatyzacji, a przede wszystkim realną potrzebą wzmocnienia sektora gospodarstw indywidualnych. Państwo miało kierować jedynie małą częścią gospodarstw, niezbędnych do kształtowania postępu naukowo-technicznego w rolnictwie.

Proces przejmowania mienia i likwidacji PGR poprzedził powstawanie nowych form prawno-organizacyjnych (tymczasowy zarząd i administrowanie) oraz tworzenie tzw. gospodarstw rolnych w formie jednoosobowych spółek Skarbu Państwa, które podlegały dalszej restrukturyzacji i prywatyzacji na drodze kapitałowej. Ich funkcjonowanie cechowało jednak małe oddziaływanie zewnętrzne. Jako ośrodki działalności gospodarczej i społecznej na własnym terenie nie wywierały oczekiwanego wpływu na istotne polepszenie sytuacji. W przeciwieństwie do dawnych form PGR, przestały pełnić funkcję patrona w stosunku do pracowników i ich rodzin. Również z ekonomicznego punktu widzenia ich rola została zredukowana dość istotnie: w 2000 r. w zestawieniu z r. 1990 partycypacja państwowych gospodarstw rolnych w całkowitej produkcji rolnej zmalała około 7,5-krotnie[8].

Ustanowienie i działalność Agencji Własności Rolnej Skarbu Państwa miały za cel stworzenie pewnego instrumentu, poprzez który miały zostać zmienione struktury, mało fikcjonalne, niewydajne, bazujące na błędnych założeniach ideologicznych. Decyzja o powołaniu AWRSP podejmowana była z tą myślą, by nie stworzyć kolejnej zbytecznej i niewydolnej struktury, która nie pozostawałaby bez istotnego pozytywnego wpływu na przebieg trudnego przecież procesu restrukturyzacyjnego. Od samego początku miała stanowić pomost dla „zdemontowania" chwiejącej się struktury, stworzenia nowej jakości gospodarowania, a także dla ratowania zasobów ludzkich i takiego nimi pokierowania, by zredukować do mini-

[7] Por. W. Dzun, *Państwowe gospodarstwa rolne w latach 1990-2001*, w: *Agroprzemiany*, n. 12, Warszawa 2002, ss. 2-3.

[8] Por. ibid., s. 5.

mum negatywne skutki społeczne w środowiskach PGR[9]. Agencja Własności Rolnej Skarbu Państwa nie miała być celem samym w sobie. I podobnie jak cały szereg inicjatyw podejmowanych w celu restrukturyzacji kruszącego się systemu gospodarki państwowej, wyszedł naprzeciw potrzebie nowego kierunku rozwoju[10].

W ocenie ekonomicznej, poprzez wieloletni okres swojej działalności, AWRSP zdołała nagromadzić duży potencjał wiedzy, wprowadzając różne procedury związane z funkcjonowaniem rynku ziemi, w większości zdołała rozwiązać problem zadłużenia PGR, co wydawało się na początku istnienia Agencji prawie niemożliwe. Nie można jednak pominąć faktu, że społeczna percepcja jej aktywności była znikoma, zwłaszcza w odniesieniu do szczebla lokalnego. Brak współpracy z samorządami lokalnymi i mała dostępność informacji o działaniu tej instytucji powodowała brak przejrzystości procesu transformacji.

Czy aktywizacja w sprawach społeczno-bytowych polskiej wsi i byłych pracowników PGR oraz działania na rzecz stworzenia nowych miejsc pracy, pomocy skierowanej dla młodzieży wiejskiej w dostępie do kształcenia, wsparcie w sprawach socjalnych mieszkańców wsi popegeerowskich – można uznać za wystarczająco zadowalające przejawy pozytywnych działań, by nie dostrzegać szeroko rozprzestrzenionej pauperyzacji na tych terenach? Jaka jest faktycznie kondycja mieszkańców wsi popegeerowskich i z czego wynika ponura beznadziejność w sposobie myślenia mieszkańców oraz „bierność aktywizacyjna" tegoż środowiska?

3. Kondycja wsi popegeerowskiej i jej mieszkańców

3.1. Bezrobocie i bieda popegeerowska

Kiedy wraca się myślą do końca lat osiemdziesiątych i sięga się do danych statystycznych z tamtego okresu, zadziwia nieco kwestia zatrudnienia w byłych PGR. W 1988 r. bezpośrednio zatrudnionych było około 434,9 tys. osób. Liczba ta, w poszerzeniu o członków rodzin pracowników przedsiębiorstw, sięgała ok. 2 mln. Drastyczny spadek zatrudnienia, po wprowadzeniu gospodarki rynkowej intensyfikuje się w roku 1992, kiedy to pod wpływem procesu redukcji zatrudnienia, względem roku 1989, liczba ta sięgała już 261 tys. osób, co stanowiło około 40% stanu z przeszłości. Ograniczenie sfery socjalnej oraz przestrzeni usług, takich jak: przed-

[9] Por. L. Banasikowski, P. Czechowski (red.), *Komentarz do ustawy o gospodarowaniu nieruchomościami rolnymi Skarbu Państwa oraz o zmianie niektórych ustaw wraz z tekstami przepisów wykonawczych i wzorami umów*, Centrum Prywatyzacji, Warszawa 1992.

[10] Por. B. Winiarski, *Procesy transformacji systemowych w Polsce a strategia jej rozwoju gospodarczego*, w: *Chrześcijanin w świecie*, n. 1, Odess, Warszawa 1997, s. 81.

szkola, stołówki, ośrodki wczasowe, grupy remontowo-budowlane, było motywowane przede wszystkim skutecznością realizacji rygorystycznych wymogów procesu restrukturyzacji i przejmowania zasobów przedsiębiorstw przez AWRSP. Nie mniej istotnym i bardzo skonkretyzowanym celem „szczegółowym" restrukturyzacji była racjonalizacja i obniżenie poziomu intensywności produkcyjnej[11]. Z biegiem czasu redukcja zatrudnienia stawała się podstawowym wymogiem racjonalizacji w procesie przekształcenia gospodarstw państwowych. O około 66,8 tys. osób (z których 34,5 tys. zwolniono, 27,6 tys. przeszło do pracy u dzierżawców, a 5,8 tys. na emerytury i renty) zredukowana została stopa zatrudnienia w roku 1993[12].

Proces ten wygenerował najtrudniejsze i na najszerszą skalę rozpowszechnione zjawisko, jakim jest bezrobocie, które na terenach popegeerowskich cechuje się własną specyfiką i formą. Zrodziło się ono pod wpływem procesu (nie dotyczył jedynie Polski, ale i innych krajów Europy Środkowej), polegającego na znacznym spadku aktywności zawodowej ludności. Dezaktywizacja środowiska popegeerowskiego obniżyła znacznie stopę zatrudnienia w całym kraju. W przeprowadzonych badaniach dotyczących środowiska, gdzie zostały zlikwidowane państwowe przedsiębiorstwa rolne, i gdzie wzięto pod uwagę 1278 przedstawicieli rodzin zamieszkujących osiedla popegeerowskie, tylko 16,7% badanych posiadało stałą pracę, a zatrudnionych sezonowo było 3,8%. Wynika z tego, że tylko co piąta badana osoba była zatrudniona na stałe i wykonywała swoją pracę bez szczególnych utrudnień. Stopa bezrobocia w okresie prowadzonych badań pokazuje, jak duże było zróżnicowanie w zależności od województwa (dla przykładu: 61,6%, 22,6%, 10,0%)[13].

PGR-y były często jedynymi pracodawcami na lokalnym rynku pracy, stąd tak trudno o znalezienie alternatywnego zatrudnienia dla wielkiej rzeszy zwolnionych z pracy robotników rolnych. Braki kwalifikacyjne i niski poziom wykształcenia stawały się trudnością nie do przejścia. Przestrzenna izolacja osiedli, ich położenie w dość znacznej odległości od potencjalnych miejsc pracy i jednoczesny brak transportu sprawiały, że bezrobocie automatycznie stawało się tam zjawiskiem chronicznym, trwałym, bardzo silnie związanym z zachowaniami patologicznymi.

Zjawisko pozostawania bez pracy często przybierało formę tzw. „bezrobocia dziedziczonego" lub „rodzinnego". Odtwarzanie od rodziców przez dzieci stylu życia bez pracy, stawało się – często tak jest nadal – fenomenem społecznym,

[11] Por. W. Zgliński, *Przekształcenia państwowych gospodarstw rolnych…*, dz. cyt., s. 149.

[12] Por. tamże, s. 150.

[13] Por. A. Organiściak-Krzykowska, *Sytuacja materialna, bezrobocie i deklarowana aktywność zawodowa ludności popegeerowskiej*, w: Z. Kawczyńska-Butrym (red.), *Mieszkańcy osiedli byłych pegeerów o swojej sytuacji życiowej*, SQL, Olsztyn 2001, s. 27.

szeroko rozprzestrzenionym, a potęgującym się ze względu na ograniczenia finansowe rodzin, kłopoty i utrudnienia związane z dojazdem do szkół, bariery kulturowe związane z silnie rozwiniętym wzorem wcześnie rozpoczynanej pracy zarobkowej i jak najrychlejszej samodzielności. To wszystko ustalało pewien stały wzorzec, który w praktyce oznaczał, iż dzieci bardzo często kończyły swoją edukację na poziomie szkoły podstawowej. Trwała marginalizacja i wykształtowanie się nowej podklasy generowało systematycznie biedę, bezrobocie i „szarą strefę"[14].

Według niektórych badaczy strukturalnego i egzystencjalnego bezrobocia oraz biedy na terenie byłych państwowych przedsiębiorstw produkcji rolnej, źródła podatności na biedę, bezrobocie i marginalizację, tkwią w specyfice tych środowisk. Historia tychże społeczności pokazuje swoistą kulturę, która ukształtowała się w ciągu kilkudziesięciu lat istnienia państwowej gospodarki rolnej . Nieopłacalność i deficytowość tego sektora oraz zbyt duża trudność z dostosowaniem się do zmienionej rzeczywistości, postrzegane są również jako symptomy ekonomicznej niezaradności. Nie można również zapomnieć, że PGR nie były jedynie miejscami pracy, ale specyficzne funkcjonującymi i istotnie wpływającymi na postawy życiowe środowiskami oddziaływania społecznego[15]. Uwarunkowania ideologiczne i historyczne nie pozostawały bez wpływu na posiadane kompetencje, cechy charakterologiczne i specyfikę aksjonormatywną w życiu i sposobie myślenia pracowników PGR[16].

W swojej analizie socjologicznej Elżbieta Tarkowska podkreśla szczególny wpływ kontekstu historycznego i kulturowego na charakter struktur przedsiębiorstw, co nie pozostawało bez wpływu na mentalność osób zatrudnionych:

> „PGR-y organizowano w dawnych majątkach ziemskich, oddalonych przestrzennie od wsi i miasteczek, względnie izolowanych. Zatrudniano w nich z reguły ludność napływową (zwłaszcza na tzw. Ziemiach Odzyskanych, gdzie obserwuje się dziś nagromadzenie wielu różnych problemów społecznych), co nie sprzyjało integracji tych zbiorowości. Pracownicy wywodzili się z małorolnych lub bezrolnych gospodarstw, pochodzili z biednych, wielodzietnych rodzin dawnych robotników rolnych, z wiejskiej biedoty, służby dworskiej. Tym, co przyciągało do pracy w PGR, była łatwość uzyskania pracy i mieszkania. Była to praca ciężka, ale nie wymagająca kwalifikacji. Pracowników charakteryzował niski poziom wykształcenia"[17].

[14] Por. E. Tarkowska, *Bieda „popegeerowska"*, w: *Raport o rozwoju społecznym. Polska 200. Rozwój obszarów wiejskich*, UNDP, Warszawa 2000, s. 53.
[15] Por. tamże, s. 53.
[16] Por. L. Kocik, *Anomia moralno-obyczajowa wsi polskiej*, w: J. Mariański (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, WAM, PAN, Kraków 2002, s. 91.
[17] E. Tarkowska, *Bieda „popegeerowska"*, dz. cyt., s. 53.

Prawdziwe oblicze struktur przedsiębiorstw rolnych typu PGR, to także cała sieć oferowanych świadczeń socjalno-bytowych, które w pewnym sensie miały za zadanie rekompensować małe zarobki. Składały się na to m.in. bezpłatne utrzymanie mieszkania, automatyczne wejście w posiadanie działek pracowniczych, warunki dla możliwości pracy i dodatkowych zarobków dla pozostałych członków rodziny, cała gama deputatów, udogodnień, zniżek. Wszystko to było „uzupełniane" poprzez tzw. „udogodnienia nieformalne", czyli półlegalne praktyki korzystania z zasobów z „państwowego, czyli niczyjego"[18].

3.2. Psychologiczne skutki restrukturyzacji – *syndrom popegeerowski*

Likwidacja PGR-ów, rozpoczęta w początkach lat 90, zjawiła się na horyzoncie życia pracowników i ich rodzin jako prawdziwa katastrofa życiowa. Permanentne pozbawianie ich dotychczasowych przywilejów, które od niepamiętnych czasów były absorbowane jako logiczne i nie pozostawiające wątpliwości co do wchodzenia w ich posiadanie, frustrowało i wprowadzało w stan niezrozumienia i buntu wobec tego, co nowe. Przeraził silny powiew październikowego wiatru (19.10.1991 – powstanie AWRSP), niezrozumiały i niesprawiedliwy w mniemaniu mieszkańców i pracowników przedsiębiorstw. Do tej pory był to stały sprzymierzeniec pegeerowskich pól, hojnie zagospodarowanych, z których można było czerpać, zagarniając w pośpiechu tyle ich zasobów, ile domagała się prowadzona dodatkowo rodzinna hodowla przyzagrodowa. Nagle zaczęła znikać sprzed własnego zasięgu dostępność do całej infrastruktury technicznej, a występująca do tej pory w roli „sprzymierzeńca", który pomimo nieudolnego traktowania go, wydawał się być wciąż niewyczerpalnym źródłem „rekompensat zarobkowych". Nastąpiło nagle załamanie dotychczasowego sposobu życia.

Bezradność wobec wymogów nowej rzeczywistości, to bardzo brutalny efekt pozbawienia pracy i bezpłatnego mieszkania, zamknięcie dostępu do rozlicznych możliwości dodatkowego uzupełniania swoich dochodów i, w pewnym sensie, odcięcie od świata (zdarzało się często, że brak pegeerowskiego transportu czynił ową izolację problemem w dosłownym tego słowa znaczeniu). Wypracowana czy też wchłonięta po wieloletnim doświadczeniu pracy w PGR-ach stara forma egzystencjalno-funkcjonalna zaczynała się chwiać, albo nawet już się rozpadła. Byli ich pracownicy znaleźli się w sytuacji bezużyteczności. Ta bezradność życiowa, bezwolność, anomia moralno-obyczajowa i niesamodzielność, ujawniły się w najgłębszym swoim odcieniu jako bieda: moralna, społeczna i egzystencjalna.

Syndrom popegeerowca „przyodziewał się" coraz częściej w patologiczne formy zachowań. Intensyfikacja zjawisk takich jak: alkoholizm, kłusownictwo,

[18] Por. tamże, s. 53.

kradzieże, rozboje rozrastała się wielopłaszczyznowo. Nowe skupiska biedy, przejawiające się postaci braku poczucia perspektyw, w marginalizacji, bezrobociu i zwiększającej się pauperyzacji, rodziły obraz beznadziei i dysfunkcji społeczno-egzystencjalnej. Doświadczenia psychologiczne mieszkańców blokowisk popegeerowskich korespondowały coraz częściej z obrazem niezagospodarowanych wielohektarowych użytków rolnych i z niszczejącą infrastrukturą budynków gospodarczych likwidowanych PGR[19].

Psychologiczny niepokój i egzystencjalno-moralne „odrętwienie" zaczęły dotykać najczęściej najbliższych i najbardziej fundamentalnych aspektów życia. Najbardziej rozpoznawalny wydaje się być obraz mieszkańca – byłego pracownika PGR, który w swojej codzienności porusza się wokół kłębiących się lęków, obaw i niepokojów, wśród których podstawowymi są: niepokój o wydolność w zakupienie żywności, leków; próby hamowania narastającego gniewu; stresy związane z popadnięciem w długi (kłopoty ze spłacaniem pożyczek); niemożność znalezienia pracy i zatrudnienia; nieumiejętność radzenia sobie z obowiązkami; uszczuplony wielokrotnie budżet rodzinny; niezaradność w zaspokojeniu potrzeb edukacyjnych dzieci; smutek z powodu izolacji od znajomych, z którymi do tej pory dzieliło się wspólny los pracownika PGR; kłopoty wyłaniające się wokół nowo zaistniałej sytuacji konieczności wykupienia mieszkania (po roku 1991 byli pracownicy PGR otrzymali możliwość wejścia w posiadanie mieszkań zakładowych na niezwykle korzystnych warunkach); obawy przed dużym prawdopodobieństwem utraty pracy. Całe to spektrum codziennych kłopotów ludzi zamieszkujących obszary popegeerowskie można określić jako problem ich radzenia sobie, bądź bezradności w nowych okolicznościach społecznych, egzystencjalnych i moralnych[20].

[19] Zob. opracowanie E. Tarkowskiej poświęcone tematowi biedy popegeerowskiej: E. Tarkowska, *Bieda popegeerowska*, w: E. Tarkowska (red.), *Zrozumieć biednego*, ss. 94-117.

[20] Zob. badania społeczne Elżbiety Czapki przeprowadzone w oparciu o obserwację i analizę problemu bezrobocia i ubóstwa mieszkańców osiedli byłych państwowych gospodarstw rolnych; autorka sformułowała następujące pytania skierowane do respondentów, a dotyczące problemów: codziennego życia, najczęściej niepokojących dla pracowników byłych PGR, pytania o obszary codziennego życia pracowników i ich rodzin, w których radzą sobie najlepiej i tych, w których są bezradni, oraz dotyczące źródeł pomocy w sytuacjach własnej nieporadności; stawiane hipotezy badawcze to: najczęściej niepokojącymi problemami dla mieszkańców osiedli popegeerowskich to te, dotyczące wydolności finansowej, dość duża umiejętność radzenia sobie z wychowaniem dzieci i z codziennymi czynnościami domowymi, ale słaba umiejętność rozwiązywania kwestii finansowych, radzenie sobie samemu bądź przy pomocy najbliższej rodziny oraz przyjaciół; E. Czapka, *Radzenie sobie pracowników byłych PGR i ich rodzin w codziennym życiu*, w: Z. Kawczyńska-Butrym, *Mieszkańcy osiedli byłych pegeerów…*, dz. cyt., ss. 37-38.

Pauperyzacja środowiska popegeerowskiego jest zjawiskiem nie w pełni mierzalnym (wśród mierników biedy stosuje się głównie wskaźniki dotyczące m.in. minimum socjalnego lub egzystencjalnego, warunki zamieszkania, wyposażenie w trwałe dobra codziennego użytku, oraz wskaźnik obrazujący działalność systemu opieki społecznej[21]). W wielu obszarach kraju, zwłaszcza tam, gdzie stopień upaństwowienia rolnictwa był wysoki, w latach dziewięćdziesiątych nastąpił drastyczny wzrost liczby osób, które znalazłszy się w nowej sytuacji społecznej, reagowali na nią postawą absolutnej negacji wobec nowo zaistniałej sytuacji i sentymentalnym powracaniem ku temu, co minęło. Ich nieudolność w zaspokojeniu podstawowych potrzeb bytowych, wiązał się z „psychiczną niewydolnością" wobec potrzeby odważnej konfrontacji z „nowym"[22]. Następuje silna korelacja pomiędzy liczbą najuboższych, a poziomem upaństwowienia, natężająca się zwłaszcza po roku 1993; analogicznie rzecz się ma z intensyfikowaniem się poziomu bezrobocia. Zjawiska pauperyzacji i bezrobocia występujące w środowisku popegeerowskiego, przybrały formy trwałe i masowe, co także w konsekwencji przenikało silnie psychikę osób, które w swojej bezradności i postępującej atrofii aksjonormatywnej, ulegały pogłębiającej się życiowej pasywności i rezygnacji.

4. Próba oceny

4.1. Patologie społeczne jako negatywne efekty ekonomiczno-społecznych skutków restrukturyzacji

Patologie społeczne są zjawiskami występującymi na szeroką skalę w obszarach dawnych państwowych przedsiębiorstw rolnych. Spojrzenie na nie, jak na zjawisko społeczne, może być jednak postrzegane w różny sposób, a przynajmniej różnorodnie oceniane. Nie mniej jednak podstawowym wyznacznikiem dla oceny, czy dane zachowanie jest patologiczne, to negacja i czynne zakwestionowanie systemu wartości społecznych, przyjętych i uznawanych za powszechnie obowiązujące wszystkich. Zachowania kontrastujące ów system wartości przez jednostki, jak i grupy społeczne, są uznawane za patologiczne[23].

Wszelkiego rodzaju formy takich zachowań (przestępstwa, rabunek mienia, zabójstwa, przestępstwa ekonomiczne, kradzieże, alkoholizm, wszelkie akty

[21] Por. U. Kaczmarek, *Społeczne skutki restrukturyzacji Państwowych Gospodarstw Rolnych w województwie szczecińskim*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe S.C., Poznań 1999, s. 74.

[22] Por. E. Tarkowska, *Bieda popegeerowska*, w: E. Tarkowska (red.), *Zrozumieć biednego*, dz. cyt., ss. 98-99.

23 Por. M. Jarosz, *Samobójstwa*, PWN, Warszawa 1997.

dezintegrujące życie rodzinne, procesy, które destrukcyjnie wpływają na rozwój i socjalizację pokolenia młodzieży) ujawniły się z dość dużą intensywnością na terenach byłych PGR. Skuteczną drogą blokującą rozwijanie się zachowań patologicznych (działania profilaktyczne) oraz instrumentem, pozwalającym na rozwiązaniem tych problemów, niezależnie od specyfiki środowiska, powinny koncentrować się na: możliwości wykonywania pracy, właściwej edukacji oraz stabilizacji życia rodzinnego[24].

W latach 1989-1997 Komenda Wojewódzka Policji w Szczecinie odnotowała wielość zachowań kryminogennych na terenach popegeerowskich byłego województwa szczecińskiego. Ogółem w województwie liczba przestępstw wzrosła z 18,9 tys. do 36,3 tys. (blisko 100%). W przypadku terenów wiejskich, z dużym natężeniem obecności dawnych PGR liczba przestępstw wzrosła o blisko 130%(!). Udział ilości zachowań patologicznych na tych obszarach w stosunku do ogółu w całym byłym województwie szczecińskim wzrósł z 12,2% do 14,8%, gdzie w roku 1995 osiągnął swój rekordowy poziom 16%. Struktura przestępstw stwierdzonych i zarejestrowanych na tym terenie związana jest przede wszystkim z: podpaleniami, nielegalną produkcją alkoholu, kradzieżami, zagarnięciami mienia społecznego oraz kradzieżami z włamaniem[25]. Statystyki pozwalają na konkluzję, iż środowiska wiejskie, szczególnie tereny popegeerowskie, cechuje bardziej przestępczość o charakterze gospodarczym. Wydaje się być to uzasadnione, gdyż sytuacja egzystencjalna ludności związanej z byłym sektorem rolnictwa uspołecznionego i państwowego pokazuje beznadziejność ich sytuacji życiowej.

Analiza socjologiczna problemu pozwala na wyciągnięcie pewnych wniosków, które jednocześnie stają się próbą oceny skali i jakości zjawisk, związanych z niektórymi negatywnymi aspektami przebiegu procesu restrukturyzacji, a zwłaszcza z jego pejoratywnymi skutkami. Otóż, spoglądając wstecz, zarówno dane statystyczne, jak i opinia wewnątrz samego środowiska, wskazują na fakt, iż przeszłość dotycząca tych środowisk charakteryzowała się mniejszą skalą zjawisk patologicznych. Lata transformacji wzmogły proces pomnożenia zachowań przestępczych, nawet jeśli nie posiadały one charakteru ekstremalnego (przestępstwa o małym lub średnim ciężarze). Eskalacja zjawiska nastąpiła w latach 1993-1995, a więc w pierwszej fazie procesu. Być może jest to efekt nieudolności dostosowania się do sytuacji, która dla większości osób zatrudnionych w PGR była zaskoczeniem i zastała ich absolutnie nieprzygotowanymi dla podjęcia alternatywnych rozwiązań sytuacji, w której przyszło się znaleźć. Szczególnie niepokojącym „odcieniem" tegoż zjawiska był wzrost przestępczości wśród mło-

[24] Por. R. Tarling, *Unemployment and Crime, Home Office and Planning*, w: *Research Bulletin*, nr 14, Londyn 1982.

[25] Cfr. U. Kaczmarek, *Społeczne skutki restrukturyzacji*…, dz. cyt., s. 80-81.

docianych. Tam, gdzie pokolenie rodziców i starszych rówieśników doświadczyło w szerokiej skali zwolnień z pracy i popadnięcia w bezczynność, wymuszonego niejako zjawiskiem drastycznego wzrostu bezrobocia, tam również ewidentnie nasiliła się liczba zachowań patologicznych wśród dzieci i młodzieży.

4.2. Etyczno-moralna analiza niektórych przejawów *syndromu popegeerowskiego* (chrześcijańska wizja osoby i społeczności lokalnej środowiska pegeerowskiego)

Skala bezrobocia i biedy na byłych terenach państwowych gospodarstw rolnych stanowi do dzisiaj poważny problem społeczny i gospodarczy. Nie mniej jednak dokładna analiza faktorów społecznych i gospodarczych pozwala na stwierdzenie, iż zasięg problemu przybiera charakter moralny. Odniesienia do etyczno-moralnych skutków przeprowadzonego procesu restrukturyzacji dotyczy szczególnie specyficznego „zblokowania mentalno-kulturowego" pracowników byłych PGR i mieszkańców osiedli bezpośrednio związanych z ośrodkami produkcji rolnej typu państwowego. Problem ten, choć zróżnicowany co do obszarów intensywności jego występowania, obecny szczególnie na terenach województw Polski północno-wschodniej, zachodniej, północnej i częściowo południowo-wschodniej, wydaje się być problemem powszechnym i wieloaspektowym w naszym kraju.

Następujące regularnie zubożenie pracowników państwowego sektora rolnego doprowadziło do smutnego stanu pozbawiania ich perspektyw na przyszłość, pozostawiając ich jednocześnie w katastrofalnym getcie marginalizacji społecznej. Czy w takiej sytuacji nie należałoby spojrzeć na problemy środowisk popegeerowskich z punktu widzenia etyczno-moralnego? Czy nie należałoby sięgnąć do trwałych podstaw wartości i kryteriów ocen, by spojrzeć na problem kompleksowo, w odniesieniu do wszystkich wymiarów człowieka i zbiorowości, w której egzystuje, nie odrywając się jednak od tego, co dotyczy ekonomicznego, społecznego i politycznego splotu zdarzeń, jakie zaszły po roku 1991?

Bezrobocie, bezczynność, zobojętnienie i marazm życiowy, występujące w myśleniu i codziennej egzystencji byłych pracowników PGR, jeszcze bardziej uświadamia potrzebę głębszego, osobowego, psychologiczno-humanistycznego i społecznego wymiaru ludzkiej aktywności. Nie chodzi tu tylko o stan niemożności wykonywania pracy i związany z tym brak wystarczających środków do życia materialnych. Psychologiczno-moralne „egzystencjalne tąpnięcie" byłych pracowników PGR spowodowało poczucie poniżenia we własnych oczach. Wywołany syndrom bycia niepotrzebnym, nieudolnym, oszukanym i odrzuconym przez społeczeństwo spowodowało głęboko odczuwalną deformację własnej osobowości. Okazuje się również, że odnajdywanie pocieszenia w fakcie możliwości solidaryzowania się z szeroką grupą osób, którzy znaleźli się w podobnej sytuacji egzystencjalnej, jest mało skuteczną formą wycho-

dzenia ze stanu beznadziei. Akurat to poczucie głębokich więzi, pomimo bliskości zamieszkiwania, a wcześniej wspólnego – bądź w dużej bliskości – wykonywania pracy w PGR, zostało dość skutecznie zagłuszone, pod wpływem ideologizacji prowadzonej w strukturach przedsiębiorstw państwowych. Nie bez negatywnego wpływu na stan i jakość małżeństw i rodzin byłych pracowników PGR oraz na ich izolację społeczną wpływały decyzje, które uprawomocniały likwidację PGR bez uprzedniego rozpoznania specyfiki i sytuacji egzystencjalnej tychże środowisk i bez uwzględnienia, występującego u wielu osób, swoistego ciężaru *skrzywienia ideologicznego*[26].

Zasada sprawiedliwości społecznej, która podkreśla dostępność każdego i wszystkich do wszelkich dóbr i możliwości realizacji siebie jako osoby (także własnej rodziny czy wspólnoty lokalnej), sprzeciwia się wszelkim formom dywersyfikacji tejże dostępności ze względu na wiek, zdolności fizyczne, możliwości intelektualne i poziom moralny, posiadane możliwości kreatywności przedsiębiorczej, jak i wysokość posiadanych zasobów finansowych. Przeciwnie, fakt istniejącej dywersyfikacji osób i wspólnot społecznych powinien być natomiast okazją do ubogacenia etycznego i ogólnoludzkiego, a nie podstawą dla tworzenia się grup i jednostek marginalizowanych społecznie. Jakakolwiek forma dyskryminacji – społecznej, ekonomicznej, kulturowej, politycznej – która pozbawiałaby osoby lub grupy społeczne fundamentalnych dóbr i usług, hamuje integralny rozwój człowieka i jego godności[27].

Istniejąca dysharmonia, zarówno w mentalności, jak i w sposobie postrzegania rzeczywistości społecznej, oraz własnego w niej miejsca, powinna stać się jednym z podstawowych faktorów, które brane byłyby pod uwagę we wszelkich próbach niesienia pomocy tej nowej polskiej *underclass*[28]. Likwidacja PGR, wywołując głębokie bezrobocie, biedę, upośledzenie i marginalizacją społeczną wśród ich byłych pracowników oraz ich rodzin, sporadycznie związana była z próbami przygotowywania i realizacji programów przekwalifikowania pracowników. Brak nowej oferty zatrudnienia lub zbyt utrudniony dostęp do niego, oraz rzucone „koło ratunkowe" w postaci zasiłku dla bezrobotnych, nie spowodował istotnej aktywizacji środowisk popegeerowskich[29].

[26] Episkopat Polski, *List społeczny episkopatu Polski w trosce o nową kulturę życia i pracy*, w: *Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej*, nr 12 (2001), s. 12.

[27] E. Botto, *Giustizia socjale*, w: Centro di rcerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa, *Dizionario di dottrina socjale Della Chiesa. Scienze sociali e Magistero*, Vita e Pensiero, Milano 2004, s. 338.

[28] Termin użyty przez E. Tarkowską, trafnie pokazuje nowe zjawisko społeczne w Polsce, nie jako drobny przejściowy element nowości zachodzących pod wpływem procesów restrukturyzacyjnych, ale jako podkreślenie skali, obszaru i trwałości zjawiska; por. E. Tarkowska, *Bieda popegeerowska*, w: E. Tarkowska, *Zrozumieć biednego*, dz. cyt. s. 90.

[29] Por. J. Jezierski, *Robotnicy rolni i Kościół*, w: *Społeczeństwo*,11 (2001), nr. 5, Civitas Christiana, Warszawa 2001, s. 632.

Wydaje się, iż napotykanie na zasadnicze trudności w podejmowanych niekiedy próbach pomocy, (trudności te nie mają wyłącznie charakteru strukturalnego, lecz są głęboko wykształtowaną *pasywną mentalnością* oraz społeczno-kulturową inercją osób żyjących w środowiskach popegeerowskich), nie może paraliżować inicjatyw w tym kierunku. Jeśli państwo i struktury średniego rzędu chcą służyć dobru obywateli i zrozumieć istotę własnego posłannictwa, muszą zgodzić się jednocześnie na „służebność" własnej roli wobec społeczeństwa, tym bardziej w stosunku do wszystkich grup, które – przyjmując respektowanie zasady pomocniczości – podejmują wszelkie możliwe wysiłki dla realizacji ich wspólnego i prawdziwego dobra.

Nie można zakwestionować dużej roli AWRSP oraz innych jednostek samorządowych w przeprowadzeniu procesu restrukturyzacyjnego i podjęciu niektórych inicjatyw na rzecz promocji i rozwoju obszarów wiejskich, gdzie dominował sektor gospodarki upaństwowionej[30]. Istnieje uzasadniony powód dla uznania inicjatyw, które nie były podejmowane dla partykularnych interesów tychże struktur, lecz kierowały się zasadą dobra wspólnego, sprawiedliwości społecznej i perspektywą prawdziwie ludzkiego, integralnego rozwoju każdego i wszystkich, w odniesieniu do obszarów zamieszkałych przez ludność popegeerowską[31]. Czy jednak były (są?) one wystarczające, jeśli złożoność problemu nie dotyczy jedynie kwestii struktur i faktorów ekonomicznych?

Wielowarstwowość i wielowymiarowość *fenomenu popegeerowskiego* budzi naglącą ciągle potrzebę analizowania problemu, a przede wszystkim podejmowania prób skutecznego działania, nawet jeśli byłyby one niejednokrotnie mało efektywne. Wydaje się, że skuteczne promowanie rozwoju tychże środowisk oraz wszelkie próby wyzwolenia ich z głęboko już zakorzenionego *syndromu popegeerowskigo* muszą przebiegać drogą docierania poprzez „psychologiczno-moralne obszary percepcji" osób, związanych pośrednio i bezpośrednio z dawnym sektorem rolnictwa państwowego. Jest to ciągle wyzwanie, którego realizacji nie można zarzucić, nawet jeśli problem wydaje się być już w jakimś stopniu

[30] Zob. opracowania dotyczące podejmowanych inicjatyw na rzecz pomocy środowisku popegeerowskiemu.

[31] Por. przeprowadzoną próbę oceny roli Agencji Własności Rolnej Skarbu Państwa nie tylko dla przygotowania i realizacji procesu restrukturyzacyjnego przedsiębiorstw państwowych, przejęcia ich mienia, jego zagospodarowania, stworzenia korzystnej koniunktury gospodarczej w nowych formach produkcyjnych, ale przede wszystkim dla oferowanej pomocy socjalnej osobom-byłym pracownikom PGR, oraz dla budzenia inicjatyw, kreatywności i „wyciąganiu" z marazmu i inercji psychologicznej-społecznej środowiska popegeerowskiego: P. Prüfer, *Lo sviluppo umano in agricoltura e la dottrina sociale della Chiesa. Il caso polacco (1989-2002)*, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma AQ. In Urbe, Romae, ss. 149-167.

rozwiązany. Niewątpliwie, rozwiązanie to dokonało się skutecznie w wymiarze strukturalnym; pozostaje jednak obszar, który jawi się ciągle jako dysfunkcyjny, „zdysharmonizowany", inercyjny i „zmarginalizowany", a to dlatego, że dotyczy konkretnych osób i żywych organizmów społecznych.

Ks. Tomasz RAKOCZY

Studia Gnesnensia
Tom XX (2006) 335–353

SKARGA POWODOWA O ORZECZENIE NIEWAŻNOŚCI MAŁŻEŃSTWA I JEJ PRAWNE KONSEKWENCJE

Proces o orzeczenie nieważności małżeństwa rozpoczyna się od momentu, gdy zostaje złożona skarga powodowa. Stanowi ona pierwszy krok procesu sądowego. Jej zredagowanie nie stanowi co prawda arcydzieła kunsztu prawniczego, tym niemniej trafne określenie rzeczy już od samego początku pozwala kolegium sędziowskiemu na właściwe ujęcie tematu sporu i precyzyjne poprowadzenie go aż do końca. Po wtóre, wpłynięcie skargi do właściwego trybunału kościelnego pociąga za sobą całą sekwencję czynności prawnych, które nie są pozostawione dowolności uznania trybunału. Trybunał, po stwierdzeniu faktu wpłynięcia skargi, ma obowiązek działać. Co więcej, precyzyjnie określone terminy zmuszają wręcz przewodniczącego do konkretnych kroków, dając w ten sposób autorowi skargi gwarancję należycie przeprowadzonego procesu. Uczestnicy procesu, znając chociaż mniej więcej prawo kanoniczne (przynajmniej po zapoznaniu się z tym artykułem), kierując się momentem złożenia skargi, mają możliwość przewidywania, dzięki wyznaczonym terminom, w jakim momencie procesowym znajduje się (czy też powinien znajdować się) ich spór. Jednocześnie mają prawo domagać się, aby trybunał respektował nałożony na niego obowiązek prawny i wywiązał się w stosownym terminie ze swoich poszczególnych obowiązków.

Stąd płynie cel niniejszego artykułu. Będzie nim po pierwsze zanalizowanie treści skargi powodowej, tj. ukazanie skargi w wewnętrznej jej strukturze. W tym zakresie skarga powodowa przedstawia się jako element statyczny sporu – musi zawierać szereg koniecznych elementów. Po drugie, zostaną ukazane poszczególne kroki procesowe wraz ze wskazaniem terminów z nimi złączonych, co stanowi konsekwencję wpłynięcia skargi do trybunału. W tym zakresie skarga powodowa przedstawia się jako element dynamiczny sporu – uruchamia proces.

1. Skarga, przez którą zaczyna się spór

W KPK 1983 nie ma definicji skargi powodowej. Jej określenie podawane jest jednak przez doktrynerów prawa na zasadzie interpretacji norm prawnych. Tak np. Sztychmiler za Lüdicke podaje, że: „Skarga powodowa jest pismem, w którym osoba zainteresowana, występująca od tej pory jako strona powodowa,

przedstawia prośbę o interwencję sędziego o rozpatrzenie przez niego przedstawionej sprawy oraz o rozstrzygnięcie jej zgodnie z prawem".[1]

Złożenie skargi powodowej jest pierwszym i jednocześnie koniecznym elementem rozpoczęcia procesu o nieważność małżeństwa. Wniosek taki płynie z kan. 1501 oraz z art. 114 Instrukcji *Dignitas connubii*. Sędzia mianowicie nie może rozpoznać żadnej sprawy, dopóki nie zostanie przedstawiona prośba.[2] Ponadto kan. 1502 stanowi, że: „Jeśli ktoś chce kogoś pozwać, musi przedłożyć właściwemu sędziemu skargę powodową, w której przedstawi przedmiot sporu i wyrazi prośbę o posługę sędziego".

Z całości przytoczonych norm prawnych wynika zatem, że skarga powodowa jest pierwszym i koniecznym elementem rozpoczęcia każdego procesu sądowego, także ustnego. W prawie kanonicznym nie ma bowiem możliwości, aby sędzia rozpoczął proces niejako z urzędu.[3] Inicjatywa zawsze należy do osoby, która zostaje ukonstytuowana jako strona powodowa.[4] Skarga musi być złożona w formie pisemnej. Proces nie może być zainicjowany w żaden inny sposób.

Analizując instytucję skargi powodowej należy wyróżnić w niej następujące zagadnienia: podmioty kompetentne do złożenia skargi, właściwość trybunału oraz treść skargi z uwzględnieniem elementów koniecznych i niekoniecznych.

1.1. Podmioty kompetentne do wniesienia skargi

Pytanie o podmioty kompetentne do wniesienia skargi jest pytaniem o osoby, które mogą zaskarżyć małżeństwo. Należą do nich według kan. 1674 małżonkowie lub też rzecznik sprawiedliwości, o ile nieważność małżeństwa została już rozgłoszona, jeśli małżeństwo nie może być uważnione lub nie jest to pożyteczne. Instrukcja *Dignitas connubii*, w art. 93 wskazała na jeszcze jeden podmiot kompetentny do rozpoczęcia takiego procesu. Jest nim mianowicie osoba, dla której wyrok o nieważności małżeństwa miałby stanowić przesłankę dla innego procesu. Taki proces może ona rozpocząć dopiero po śmierci jednego lub obojga małżonków. Pośrednio wskazuje na ten podmiot także kan. 1675 §1 KPK, który zakazuje zaskarżania małżeństwa po śmierci jednego lub obojga małżonków, z tym jednak wyjątkiem, że kwestia dotycząca ważności małżeństwa ma charakter przedprocesowy.[5]

---

[1] R. Sztychmiler, *Ochrona praw człowieka w normach kanonicznego procesu spornego*, Olsztyn 2003, s. 43.

[2] H. Stawniak, *Wprowadzenie sprawy i zakończenie instancji według Instrukcji „Dignitas connubii"*, w.: T. Rozkrut, dz. cyt., s. 76.

[3] R. Sztychmiler, *Ochrona praw człowieka* ..., s. 45, 46.

[4] M. Greszata, *Rola i zadania notariusza sądowego*, w.: T. Rozkrut, *Urzędy sądowe – władza i służba*, Tarnów 2005, s. 67.

[5] W. Kiwior, *Zasady działania obowiązujące w sądach i strony procesowe*, w.: T. Rozkrut, dz. cyt., s. 64.

Omawiając podmioty rozpoczynające proces, można przy okazji dotknąć zagadnienia przedmiotu sporu. Przedmiotem sporu jest samo małżeństwo. Proces, o którym mowa nie polega na tym, że mąż występuje przeciwko żonie albo odwrotnie. To małżonek albo nawet obydwoje występują przeciwko ważności swojego małżeństwa, twierdząc, że nie zostało ono ważnie zawarte, tzn. że w ogóle nie powstało. Stąd też płynie jedyna poprawna nazwa niniejszego procesu. Jest to mianowicie proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa albo proces o orzeczenie nieważności albo po prostu proces o nieważność małżeństwa. W żadnym razie nie można nazywać go procesem o unieważninie małżeństwa albo tym bardziej rozwodem kościelnym.

Nieważność małżeństwa powstaje w gruncie rzeczy „z winy" którejś ze stron albo nawet obydwojga. Tym niemniej proces jest wymierzony przeciwko małżeństwu. Stronami, które wiodą spór jest z jednej strony Kościół, który małżonek albo małżonkowie pozywają przed sąd, stojąc na stanowisku, że ich małżeństwo jest nieważne. Kościół reprezentowany w tym sporze przez obrońcę węzła małżeńskiego, stoi na stanowisku domniemania ważności małżeństwa, o czym stanowi kan. 1060: „Małżeństwo cieszy się przychylnością prawa, dlatego w wątpliwości należy uważać je za ważne, dopóki nie udowodni się czegoś przeciwnego".

1.2. Właściwość trybunału kościelnego

Prawo kanoniczne normuje kwestię właściwości trybunałów kościelnych, mówiąc od strony negatywnej. Stąd w prawie kanonicznym nie mówimy o właściwości, tylko o niewłaściwości. Wyróżnia się trzy rodzaje niewłaściwości: absolutną, bezwzględną i względną. W tym szerokim zagadnieniu sądownictwa kościelnego można wyróżnić wąską dziedzinę procesu o nieważność małżeństwa, a w niej niewłaściwość osobową i właściwość terytorialną.

1.2.1. Niewłaściwość osobowa

Niewłaściwość osobowa mieści się w niewłaściwości bezwzględnej. O niej stanowi prawodawca w kan. 1405 §1 n.1 i 4: „Sam tylko Biskup Rzymski ma prawo sądzić sprawy: 1. tych, którzy sprawują najwyższą władzę państwową; 4. inne sprawy, które sam wezwał przed swój sąd". Żaden trybunał nie mógłby przyjąć sprawy o nieważność małżeństwa np. prezydenta czy innej osoby, która sprawuje władzę, którą można by określić według brzmienia w/w kanonu jako „najwyższą" ani też małżeństwa, jeśli zostałoby ono przywołane przed przez Biskupa Rzymskiego.[6] Trudno jest wskazać wyłączny katalog takich osób, które

[6] R. Sztychmiler, *Sądownictwo kościelne w służbie praw człowieka*, Olsztyn 2000, s. 40-41.

cieszyłyby się określeniem „sprawujący najwyższą władzę państwową”.[7] W każdym razie wyrok w sprawie małżeństw takich osób wydany przez inne trybunały, o których poniżej, skutkuje wadą nieważności nieusuwalnej. W praktyce oznacza to, że taki wyrok, gdyby został zaskarżony nie ma mocy prawnej.

1.2.2. Właściwość terytorialna

Właściwość terytorialna merytorycznie mieści się z kolei w niewłaściwości względnej, o której w kan. 1407 i następnych.[8] Właściwość terytorialna dotyczy trybunałów poszczególnych biskupów. Tym niemniej, każdy wierny ma drogę otwartą do tego, aby przedłożyć swoją sprawę przed trybunał Biskupa Rzymu. Ta sytuacja jest podobna do „sprawujących najwyższą władzę państwową”, ale jednak nie tożsama. Głowy państw kierują swoje sprawy przed Biskupa Rzymu, natomiast inni wierni mają prawo do skierowania swoich spraw przed sąd tegoż Biskupa. To rozróżnienie może okazać się tylko formalne, ale nie musi. Sądem Biskupa Rzymu, czyli Papieża jest w kwestii nieważności małżeństwa Rota Rzymska. Prawodawca stanowi o tym uprawnieniu w kan. 1417 §1 KPK. Wierny ma prawo zainicjować tutaj swój proces, ale także ma prawo przenieść swoją sprawę do trybunału papieskiego i to w każdym momencie procesu toczącego się w trybunale diecezjalnym.[9]

Jeśli chodzi o kompetencje trybunałów biskupów, to prawo kanoniczne wyróżnia dwie grupy kompetencji. Reguły te zostały zawarte w kan. 1673 KPK.[10] Te trybunały są w praktyce najbardziej oczywistym miejscem rozpatrywania spraw o nieważność małżeństw, przy zachowaniu kompetencji trybunałów wskazanych uprzednio.

1.2.2.1. Pierwsza grupa

Pierwsza z nich jest najbardziej oczywista. Należą do niej trybunał miejsca, gdzie małżeństwo zostało zawarte albo trybunał miejsca, w którym strona pozwana ma stałe lub tymczasowe zamieszkanie. Wybór któregoś z tych dwóch trybunałów jest prawem proszącego o rozpoczęcie procesu i opiera się na zasadzie wolnego wyboru. Wnoszący skargę nie musi przedstawiać powodu, dla którego

[7] Najwyższą władzę państwową sprawują osoby, które określa konstytucja państwa. W ustroju monarchicznym do takich osób należeli: cesarz, król lub książę, w ustroju demokratycznym – prezydent lub piastujący równorzędne stanowisko. Według KPK 1917 w godności monarchy uczestniczyli także jego synowie i córki. Ten przywilej miał na celu szacunek dla godności rodziny panującego. W każdym przypadku do decyzji papieża należało, jak daleko ten przywilej można było rozszerzyć. Zob. Z. Janczewski, *Właściwość trybunałów kościelnych w sprawach małżeńskich w okresie od 1917 do 1983 r*, PK 38 (1995) nr 3-4, s. 170-171.

[8] R. Sztychmiler, *Sądownictwo* ..., s. 44-46.

[9] R. Sztychmiler, *Ochrona praw człowieka* ..., 57.

[10] Por. A. Sobczak, *Proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa kościelnego*, Gniezno 2001, s. 16-17.

wybiera któryś z tych dwóch trybunałów i konsekwentnie trybunał wybrany, nie może odmówić proszącemu przyjęcia sprawy.[11]

1.2.2.2. Druga grupa

Druga grupa trybunałów to trybunał stałego zamieszkania strony powodowej lub trybunał miejsca, w którym faktycznie trzeba będzie zbierać większość dowodów.[12] W tym przypadku nie wystarczy tylko wola powoda sprawy – wymaga się jeszcze czegoś więcej. W przypadku wyboru trybunału miejsca zamieszkania stałego strony powodowej wymaga się po pierwsze, aby obie strony mieszkały na terenie tej samej Konferencji Episkopatu i po wtóre, by na prowadzenie procesu przez wskazany trybunał wyraził zgodę oficjał strony pozwanej, po wysłuchaniu jej zdania. Z tego drugiego warunku wynika, że kluczowa decyzja należy do oficjała, jeśli nawet strona pozwana nie zgodziłaby się. Powstaje jednak problem, który nie do końca jest rozwiązany. Chodzi mianowicie o sytuację, w której strona pozwana nie zostaje zapytana, ponieważ albo nie chce uczestniczyć w procesie, albo nie można jej znaleźć. Czy w takim przypadku oficjał trybunału może pominąć pytanie do niej skierowane i wyrazić zgodę czy też nie. Wydaje się, że jeśli strona pozwana nie zostałaby zapytana, nie zostały wyczerpane wszystkie wymagania prawa i nie powinno się wyrażać zgody. Ważne rozstrzygnięcie w tej kwestii podaje art. 13 § 1 Instrukcji *Dignitas connubii*. Stanowi on o tym, że trybunał nie może godziwie działać, jeśli strona pozwana nie zostałaby zapytana o stanowisko. Takie wysłuchanie zdania winno być zawsze udokumentowane.[13] Wynika stąd konieczność uzyskania takiej opinii, chociażby z tego powodu, by uniknąć przyszłego zaskarżenia wyroku z racji pozbawienia prawa do obrony, co skutkuje nieważnością nieusuwalną.

Drugi z trybunałów – czyli trybunał miejsca, gdzie faktycznie trzeba będzie zbierać większość dowodów może uzyskać kompetencję, jeśli wyrazi na to zgodę oficjał stałego miejsca zamieszkania strony pozwanej, po zapytaniu strony pozwanej, czy nie zgłasza czegoś, co należałoby wyłączyć. Miejsce, gdzie należy zbierać większość dowodów w procesie o nieważność małżeństwa będzie praktycznie miejscem zamieszkania większości świadków. Instrukcja *Dignitas connubii* w art. 14 nakłada na wikariusza sądowego obowiązek rozważenia, czy trybunał proszący o zgodę rzeczywiście będzie mógł zebrać większość dowodów.[14] Wynika stąd, że przed wydaniem takiej zgody wikariusz sądowy powinien poprosić np. o listę świadków i utwierdzić się w przeko-

[11] Por. Z. Janczewski, *Właściwość trybunałów* ..., s. 176.

[12] Tamże, s. 184-185.

[13] R. Sztychmiler, *Forum właściwe i organizacja trybunałów kościelnych w świetle instrukcji „Dignitas connubii"*, w.: T. Rozkrut, *Proces małżeński według instrukcji „Dignitas connubii". Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 13-14 czerwca 2005 r.*, Tarnów 2006, s. 37.

[14] R. Sztychmiler, *Forum właściwe i organizacja trybunałów kościelnych* ..., s. 39.

naniu, że rzeczywiście większość z nich mieszka na terenie innej diecezji.[15] Strona pozwana może jednak coś wyłączyć, czyli zgłosić jakieś zastrzeżenie, np. to, że chce, aby czy to ona sama, czy jakiś świadek, którego podaje został przesłuchany w swoim własnym miejscu zamieszkania. Może też poprosić o to, aby akta zostały przetłumaczone na zrozumiały dla niej język, tak by mogła się z nimi zapoznać w właściwym momencie procesu.[16] Ta uwaga może o tyle być słuszna, że w tym przypadku nie wymaga się, aby omawiany trybunał był na terenie tej samej Konferencji Episkopatu. Praktycznie więc strony mogą mieszkać w Polsce, świadkowie w Kanadzie i dzięki temu kompetencję może otrzymać trybunał diecezji tamtego państwa.

Nasuwa się w tym miejscu pytanie o konsekwencje prawne nie zachowania wyboru trybunału kompetentnego. Prawo kanoniczne chroni ważność wyroku przez dwa katalogi nieważności. Jest to mianowicie katalog okoliczności powodujących tzw. nieważność usuwalną, o którym mowa w kan. 1622 oraz katalog nieważności nieusuwalnej, o którym w kan. 1620. Tym groźniejszym jest katalog nieważności nieusuwalnej, ponieważ skutkuje on tym, że wyrok w razie jego zaskarżenia, praktycznie nie istnieje. Taka sytuacja miałaby miejsce tylko w przypadku sądzenia małżeństw osób sprawujących najwyższą władzę państwową lub spraw przywołanych przez Biskupa Rzymskiego.

W przypadku wydania wyroku przez trybunał niewłaściwy, jeśli chodzi o pozostałe małżeństwa, wyrok nie jest dotknięty wadą nieważności ani nieusuwalnej, ani usuwalnej. Względna niewłaściwość sędziego może być jednak przedmiotem skargi przeciwko ważności wyroku na podstawie kan. 1460. Jest to więc pewnego rodzaju brak konsekwencji prawodawcy, który nie umieścił względnej niewłaściwości sędziego w katalogu kan. 1622. Jeśli wyrok byłby wydany przez trybunał nie mający kompetencji ze wskazanego kan. 1673, strona, która czułaby się pokrzywdzona, może złożyć skargę o nieważność wyroku i domagać się przywrócenia do stanu poprzedniego, czyli do stanu sprzed rozpoczęcia procesu.[17]

1.3. Treść skargi

Treść skargi powodowej, przez którą zaczyna się spór prawodawca powszechny wpisał w kan. 1504. Wskazany przepis prawny normuje skargę powodową

[15] Oficjał Trybunału Warmińskiego – ks. prof. R. Sztychmiler wskazuje, że często spotyka się z prośbami oficjałów trybunałów spoza Polski dotyczących zgody na przeprowadzenie procesu z tego właśnie tytułu. Zawsze jednak prosi o przedstawienie listy świadków, aby mógł się przekonać o zasadności takiej prośby (czy większość ze świadków rzeczywiście mieszka na terenie diecezji trybunału proszącego). W tym jednak miejscu, jak wskazuje, przeważnie korespondencja się urywa. Por. R. Sztychmiler, *Forum właściwe i organizacja trybunałów kościelnych* ..., s. 39.

[16] R. Sztychmiler, *Forum właściwe i organizacja trybunałów kościelnych* ..., s. 38.

[17] Z. Janczewski, *Właściwość trybunałów* ..., s. 198.

dotyczącą każdego procesu spornego. Proces o nieważność małżeństwa jest jednym z nich. Kanon ten stanowi, że: „Skarga, przez którą zaczyna się spór winna: 1. wyrażać wobec jakiego sędziego sprawa jest wnoszona, czego się żąda i od kogo; 2. wskazywać, na jakim uprawnieniu opiera się powód i przynajmniej ogólnie fakty i dowody na poparcie roszczeń; 3. być podpisana przez powoda lub jego pełnomocnika, ze wskazaniem dnia, miesiąca i roku jak również miejsca zamieszkania powoda lub jego pełnomocnika albo miejsca pobytu oznaczonego przez nich dla odbierania akt; 4. wskazywać stałe lub tymczasowe zamieszkanie strony pozwanej".[18] Ten katalog pozytywnych wymagań został ubogacony przez katalog przesłanek negatywnych, czyli wskazujących na to, kiedy skarga może zostać odrzucona. Prawo stanowi o tym w kan. 1505 §2. Otóż może stać się tak, gdy: sędzia lub trybunał są niewłaściwi; jeżeli na pewno wiadomo, że powód nie ma zdolności występowania w sądzie; jeżeli nie zachowano przepisów kan. 1504 n. 1-3 (skarga nie wyraża wobec jakiego sędziego sprawa jest wnoszona, czego się żąda i od kogo; 2. nie wskazuje, na jakim uprawnieniu opiera się powód i nie zawiera przynajmniej ogólnych faktów i dowodów na poparcie roszczeń; 3. nie jest podpisana przez powoda lub jego pełnomocnika, ze wskazaniem dnia, miesiąca i roku jak również miejsca zamieszkania powoda lub jego pełnomocnika albo miejsca pobytu oznaczonego przez nich dla odbierania akt); jeżeli z samej skargi powodowej jasno wynika, że roszczenie jest pozbawione jakiejkolwiek podstawy i nie może się zdarzyć, by w trakcie procesu jakaś podstawa się ujawniła.

W przypadku posługiwania się adresem do korespondencji, sędzia musi dociec, czy ma właściwość do prowadzenia procesu. Dlatego też zawsze należy pytać o miejsce czy to zawarcia małżeństwa, czy zamieszkanie strony pozwanej, które wskazują na kompetencję sędziego z pierwszej kategorii.[19]

Instrukcja *Dignitas connubii* w art. 116 powtarza treść cytowanego kanonu, który normuje wymagania stawiane skardze. Dodatkowo jednak §§2 i 3 wskazują, że do skargi należy dołączyć oryginał świadectwa zawarcia małżeństwa, a także, jeśli jest to aktualne w konkretnej sprawie, dokument o obecnym stanie cywilnym stron.[20]

Dokonując analizy powyższych wymagań należy stwierdzić, że istnieją zaledwie trzy przesłanki, które są wymagane do przyjęcia skargi powodowej. Są one zawarte w numerach od 1 do 3 kan. 1504. Pierwszą z nich jest oznaczenie sędziego oraz celu skargi. W przypadku spraw o nieważność małżeństwa przez sędziego na-

[18] Por. A. Sobczak, *Proces* ..., s. 16.

[19] Należy pamiętać, że według kan. 102 KPK zamieszkanie w rozumieniu prawa kanonicznego nie jest tożsame z zameldowaniem w rozumieniu prawa polskiego.

[20] H. Stawniak, *Wprowadzenie sprawy i zakończenie instancji według Instrukcji „Dignitas connubii"*, w.: T. Rozkrut, dz. cyt., s. 77.

leży rozumieć właściwy trybunał, który prosi się o rozpoczęcie procesu o nieważność małżeństwa. Samo przedstawienie sytuacji swojego własnego małżeństwa jest w rozumieniu tego punktu niewystarczające. Stąd autor skargi musi zawrzeć jasną prośbę w stylu, np.: *proszę o rozpoczęcie procesu o nieważność mojego małżeństwa*. Takie czytelne żądanie jest konieczne, choćby z uwagi na to, że stwierdzanie nieważności jest jednym z wielu procesów małżeńskich, którymi może zająć się sąd kościelny. Drugi punkt kan. 1504 domaga się wskazania uprawnienia powoda i przynajmniej ogólnych faktów i dowodów na poparcie roszczeń. Uprawnienie strony powodowej jest wykazane przez fakt, że osoba prosząca jest małżonkiem albo jest jedną z innych osób, która może być podmiotem inicjujących niniejszy proces. Wskazanie ogólnych faktów i dowodów polega na zasygnalizowaniu niepokojących zdarzeń, które świadczyłyby o nieważności małżeństwa. Jest dobrze, jeśli autor skargi zasięgnie wcześniej informacji prawnej i wymagane ogólne fakty i dowody poprzedzi zasugerowaniem tytułu sporu, czyli wskaże podstawę prawną, która w przypadku jego małżeństwa miałaby swoje zastosowanie. Oczywiście osoby proszące o rozpoczęcie takiego procesu nie mają obowiązku znać prawa kanonicznego i nie muszą operować fachowymi pojęciami. Wystarczy stąd, jak przewiduje prawodawca, że zgłoszą w syntetycznym ujęciu o faktach i dowodach, które mogłyby spowodować nieważność małżeństwa. Po trzecie wymagany jest podpis powoda lub jego pełnomocnika wraz z podaniem daty i miejsca. Należy zatem zwrócić uwagę, że prawo kanoniczne nie domaga się wskazania adresu drugiej strony procesu – czyli strony pozwanej. Brak takiego wymagania może czasami być korzystny dla strony powodowej, z tej racji, że strony mogły się rozejść i nie utrzymywać ze sobą kontaktów. W takim przypadku trud odnalezienia drugiej strony spoczywa na trybunale. W każdym razie brak adresu strony pozwanej nie może krępować powoda i jego zamiaru w przeprowadzeniu procesu.

2. Prawne konsekwencje skargi powodowej

Skarga powodowa zredagowana w sposób wskazany wyżej i złożona do właściwego trybunału pociąga za sobą skutki prawne opatrzone terminami sądowymi wiążącymi sędziów trybunału, a dokładniej – przewodniczącego składu sędziowskiego lub całego kolegium sędziów. Pierwszym krokiem jest ustanowienie składu sędziowskiego, drugim – przyjęcie skargi, jej odrzucenie lub odesłanie do poprawienia. Trzeci krok polega na zawiązaniu formuły sporu, a czwarty na wydaniu dekretu zarządzającego przeprowadzenie postępowania dowodowego.

Każda z tych decyzji przewodniczącego jest sformalizowana przez wydanie dekretu. W doktrynie prawa kanonicznego takie dekrety czasami nazywa się dekretami silnymi. Dekrety te w sposób istotny zmieniają relacje procesowe, kończą

jedną fazę procesu, rozpoczynając jednocześnie inną. W konsekwencji takiego stanu rzeczy nie należy co do zasady wracać do fazy poprzedniej. Powrót jest zawsze wyjątkiem i to na tyle, na ile prawo mu na to pozwala. Przed wydaniem dekretu silnego nie można podejmować decyzji z etapu następnego i jednocześnie po wydaniu takiego dekretu, droga wstecz jest zamknięta.[21] Dekrety silne mają zatem za zadanie porządkowanie faz procesu, dają gwarancję stronom procesowym pewnej przejrzystości w wykonywaniu władzy sądowniczej oraz muszą zostać wydane w określonym przez prawo czasie. Odejście od zachowania cenzury czasowej należy tylko czasami do przewodniczącego, ale jedynie w ograniczonym zakresie, który wskazuje samo prawo. Zasadą jest zatem to, że prawo nakazuje przewodniczącemu działać, a jeśli pozwala powstrzymać się od działania, to zawsze o tym stanowi. Jak zostanie to wykazane, w przypadku zaniedbania przewodniczącego – w niektórych przypadkach dekrety normujące poszczególne fazy procesu, tj. dekrety silne, zostają wydane jakby przez samo prawo.

2.1. Krok pierwszy: ustanowienie składu sędziowskiego

Proces o nieważność małżeństwa jest procesem spornym. Wyrok w takim procesie jest wydawany przez skład kolegialny trzech sędziów. Prawo kanoniczne wyraźnie stanowi o tym wymaganiu w kan. 1425 KPK. Nie jest to jednak zasada obowiązująca bezwzględnie, ponieważ za zgodą Konferencji Biskupów, jak stanowi kan. 1425 §4, w sytuacjach, gdy brakuje sędziów proces o nieważność małżeństwa może prowadzić jeden sędzia. W takim jednak przypadku biskup diecezjalny musi uzyskać zgodę Konferencji Episkopatu[22], która do swej ważności musi zostać potwierdzona przez Stolicę Apostolską. Przy osądzaniu nieważności małżeństwa przez jednego sędziego, należy zachować zasadę, aby trybunał II Instancji był kolegialny.[23] Możliwość osądzania małżeństw przez sędziego jednoosobowego jest jednak wyjątkiem.[24] W tym miejscu można jednak postawić pytanie, czy taki wyjątek nie stanowi pewnej hipotezy na przyszłość.

W konsekwencji omawianej zasady prawnej, po wpłynięciu skargi powodowej, oficjał ma obowiązek ukonstytuowania trójosobowego składu sędziowskiego. Przewodniczącym może być jedynie oficjał lub wiceoficjał. Pozostali sędziowie wchodzą do składu według ustalonego przez oficjała porządku. Skład sędziowski musi być przedstawiony stronom, aby w razie potrzeby mogły złożyć zarzut prze-

[21] A. Dzięga, *Władza sędziego kościelnego*, w.: T. Rozkrut, *Urzędy sądowe* ..., s. 27-28.
[22] T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV, Olsztyn 1990, s. 195.
[23] R. Sztychmiler, *Sądownictwo kościelne* ..., s. 65.
[24] K. Lüdicke, Prozessrecht, w.: K. Lüdicke, *Münstericher Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Essen 1984 – , 1425/3.

ciwko któremuś z sędziów czy nawet całemu kolegium.[25] Strony mogą bowiem oświadczyć, że z jakichś, wskazanych przez nie racji, nie życzą sobie, aby kwestia ważności ich małżeństwa była sądzona przez osoby wskazane przez oficjała.

Po dokonaniu takiego kroku należy dokonać przyjęcia lub odrzucenia skargi powodowej. Prawo stanowi o dwóch możliwościach przyjęcia skargi powodowej. Gdy skargę powodową przyjmuje przewodniczący (co jest praktyką powszechną), nie jest potrzebne ustanowienie składu. Jego powołanie wydaje się w tym miejscu trochę sztuczne, tym bardziej w sytuacji, gdy skarga nie rokuje szans na przyjęcie i miałaby zostać odrzucona. Po wtóre powoływanie składu jest niekorzystne i z tej racji, że oficjał musi się trzymać zasady powoływania sędziów, według ustalonej kolejności. W przypadku, gdyby uznał, że skargi nie można przyjąć ze względu na jej braki, skład byłby ustanowiony niepotrzebnie. To z kolei spowodowałoby, że liczba spraw przyznanych poszczególnym sędziom nie byłaby równa. Mimo to instrukcja *Dignitas connubii* w art. 118 domaga się, aby w tym miejscu procesu, skład sędziowski zawsze formalnie został ustanowiony.[26]

Sygnatura Apostolska sugeruje, aby jeśli w sądzie pracują sędziowie o różnych kompetencjach, wyodrębnić pośród nich grupę tzw. ponensów, którym przysługują w procesie większe kompetencje. Obok nich należy wyodrębnić sędziów, którzy są ukonstytuowani jako trzeci w składzie, czyli tzw. *votansi*, których kompetencje są mniejsze.[27]

2.2. Krok drugi: przyjęcie lub odrzucenie skargi powodowej

Prawodawca stanowi w kan. 1505 §1, że: „Sędzia jednoosobowy lub przewodniczący trybunału kolegialnego – po ustaleniu, że zarówno sprawa należy do jego właściwości, jak i tego powód nie jest pozbawiony zdolności występowania w sądzie – powinien swoim dekretem jak najszybciej skargę albo przyjąć, albo odrzucić". Dekret przyjęcia skargi powodowej bądź jej odrzucenia wydaje zatem albo sam przewodniczący, albo kolegium sędziów, co pośrednio wynika z kan. 1505 §4.[28]

Dla trybunału kościelnego (niekoniecznie jednak dla strony) korzystniej jest jednak, aby decyzja o przyjęciu skargi została podjęta przez przewodniczącego jego własną powagą i to z dwóch racji. Po pierwsze oszczędza to czas, jaki pochłaniałoby zapytanie wszystkich sędziów składu; po drugie – gdyby skarga została odrzucona – powód ma zawsze prawo wniesienia rekursu, czyli odwołania. Gdy

[25] M. Greszata, *Rola i zadania notariusza sądowego*, w.: T. Rozkrut, *Urzędy sądowe* ..., s. 69.
[26] H. Stawniak, *Wprowadzenie sprawy i zakończenie instancji według Instrukcji „Dignitas connubii"*, w.: T. Rozkrut, dz. cyt., s. 78.
[27] R. Sztychmiler, *Ochrona praw człowieka* ..., s. 55.
[28] Por. A. Sobczak, *Proces* ..., s. 21.

skargę odrzucił przewodniczący – rekurs należy skierować do składu sędziowskiego jego trybunału i w ten sposób sprawa zostaje „załatwiona" po pierwsze szybko i po drugie „we własnym podwórku", chociaż dla autora skargi może wydawałoby się bardziej sprawiedliwie, aby jego odwołanie rozpatrywał inny sąd.

W sytuacji, gdyby skarga została odrzucona przez skład sędziowski, rekurs należy kierować do trybunału apelacyjnego, co z kolei wiąże się z niepotrzebnym pochłanianiem czasu. Strona ma prawo złożyć rekurs, jednakże w ciągu 10 użytecznych dni od momentu otrzymania dekretu odrzucającego skargę. Niniejsze zasady zostały zawarte w kan. 1505 §4 KPK. Taki rekurs można złożyć tylko raz – czy to do kolegium sędziów, jeśli skargę odrzucił przewodniczący, czy to do sądu II Instancji, jeśli skargę odrzucił skład kolegialny. Jeśli rekurs zostałby odrzucony przez kolegium, strona nie ma prawa już odwoływać się do trybunału II Instancji, który może wydawać się stronie bardziej obiektywny.[29]

Sformułowanie dotyczące czasu przyjęcia skargi powodowej jako „jak najszybciej" (oprócz tego, że jest tłumaczeniem łacińskim *quam primum* i co do zakresu treściowego zdecydowanie różni się od łacińskiego *expeditissime*, co także tłumaczy się jako: „jak najszybciej"), nie zostało pozostawione dowolności. Jest tak, ponieważ kan. 1506 precyzuje ów termin jako maksymalnie jeden miesiąc. Gdyby przewodniczący (tudzież skład kolegialny) zaniedbał tego obowiązku, powód ma prawo domagać się w ciągu 10 dni, aby skarga została przyjęta. Jeśli mimo upływu owych dziesięciu dni nic się nie dzieje (gdyby nawet powód nie wiedział, że ma prawo interwencji i nic by nie uczynił), skarga zostaje przyjęta z mocy samego prawa i przewodniczący ma obowiązek przejść do następnego kroku, jakim jest zawiązanie formuły sporu. Ostatecznie więc po 40 dniach od złożenia skargi należy stwierdzić, że skarga zostaje przyjęta i to bez względu na decyzję przewodniczącego składu sędziowskiego.[30]

Fakt przyjęcia lub odrzucenia skargi, jak wynika z kan. 1505 §1 KPK następuje w drodze wydania pisemnego dekretu. Ten obowiązek przewodniczącego, jak i obowiązek przestrzegania terminu służą ochronie prawa proszącego o proces do należytego potraktowania jego interesu prawnego.

Prawo kanoniczne nie normuje wprost trzeciej możliwości, jaka została zasugerowana w temacie tego punktu, czyli odesłania skargi w celu jej poprawienia czy uzupełnienia. Skargę można albo przyjąć, albo odrzucić. Kan. 1505 §3 stanowi

[29] Ten problem był przedmiotem dyskusji kanonistów, których zdania w tej kwestii są podzielone. Por. H. Stawniak, *Wprowadzenie sprawy i zakończenie instancji według Instrukcji „Dignitas connubii"*, w.: T. Rozkrut, dz. cyt., s. 81, szerzej na ten temat por. R. Sobański, *Czy od dekretu kolegium zatwierdzającego dekret przewodniczącego przysługuje prawo rekursu do drugiej instancji?*, PK 34 (1991) nr 3-4, s. 211 n.

[30] Por. A. Sobczak, *Proces* ..., s. 21.

o sytuacji, gdy skarga została odrzucona z powodu wad, które mogą być poprawione. W takiej sytuacji powód ma prawo ponownie wnieść skargę po uzupełnieniu czy poprawieniu tego, co należy uzupełnić czy poprawić. Taka informacja, jak się wydaje, powinna być zamieszczona w dekrecie odrzucającym skargę.

Wskazany kanon domaga się, aby skarga została przyjęta, jeśli powód ma zdolność procesową. Brak takiej zdolności w rozumieniu art. 97 Instrukcji *Dignitas connubii* może zaistnieć wskutek pozbawienia używania rozumu lub zaistniałej w trakcie procesu choroby umysłowej.[31]

Ścieżka prawna od wpłynięcia skargi powodowej do trybunału kościelnego do jej przyjęcia jest bardzo prosta i czytelna. Skarga powodowa dobrze zredagowana stawia przed przewodniczącym właściwie tylko jedną alternatywę: albo zostaje przyjęta, albo nie. Taką decyzję przewodniczący podejmuje w pierwszych sekundach po zapoznaniu się z treścią skargi, mimo że prawo daje mu na to aż 30 dni. W tym drugim przypadku można jeszcze ją odesłać do poprawienia, jeśli brakuje elementów drugorzędnych.

Prawodawca kościelny odszedł od unormowania poprzedniego kodeksu z 1917 r., który nakazywał przed przyjęciem skargi przeprowadzić postępowanie informacyjne, czyli wstępne rozpoznanie, mające na celu rozeznanie sprawy.[32] Takie postępowanie w rozumieniu obecnego kodeksu nie ma jednak sensu, ponieważ oświadczenie tylko jednej strony i tak niczego nie dowodzi albo niczemu nie przeczy, ponieważ nie stanowi tzw. pełnego dowodu w sprawie. W praktyce, gdyby strona pozwana przeczyła argumentom stawianym przez stronę powodową, przewodniczący nie może dojść do wniosku, że sprawa pozbawiona jest podstaw. Trzeba jednak z ubolewaniem odnotować fakt, że niektóre trybunały kościelne, mimo nowej regulacji prawnej z 1983 r., wciąż stosują regulację z 1917 r. Skutkiem takiego postępowania, które nie wiadomo czym jest spowodowane, wydłużają i tak ociężały proces o nieważność małżeństwa i zdają się sugerować, że posiadają wyższy stopień rozumienia prawa, niż ten, jakim cieszy się Stolica Apostolska.

3.3. Krok trzeci: zawiązanie formuły sporu

Zawiązanie formuły sporu (łac. *litis contestatio*) zostało określone w kan. 1513 §1, jako określenie zakresu sporu w oparciu o żądania i odpowiedzi stron. Polega ono więc na ustaleniu, o co będzie toczył się spór, czyli na wskazaniu podstawy prawnej procesu. Redagując instrukcję *Dignitas connubii*, starano się nie używać sformułowania spór czy zakres sporu. Wysuwano raczej sformułowanie „wątpliwość" (*dubium*) czy „formuła wątpliwości" (*formula dubii*). Ten

[31] W. Kiwior, *Zasady działania obowiązujące w sądach i strony procesowe*, w. T. Rozkrut, dz. cyt. ..., s. 65.

[32] R. Sztychmiler, *Ochrona praw człowieka* ..., s. 63.

zabieg miał na celu ominięcie pojęcia, które mogło być, jak uważa Stankiewicz, nieco swarliwe.[33]

Ta zasada procesowa ukazuje fakt, że proces o nieważność małżeństwa nie bada wszystkich możliwych okoliczności znanych prawu kanonicznemu, które mogą niweczyć ważność małżeństwa. Proces ten jedynie koncentruje się na tej lub tych podstawach, które zostają zdefiniowane w tym miejscu procesu. W konsekwencji tego kroku procesowego, trybunał nie może dojść do wniosku, że co prawda nie można udowodnić nieważności małżeństwa z tytułu ustalonego na początku procesu, tj. w określonej formule sporu (czy formule wątpliwości, jak sobie tego życzy Stolica Apostolska), ale wskutek tego, że w trakcie procesu wyłonił się inny tytuł, trybunał opowiada się za nieważnością małżeństwa właśnie z tego jakby „przypadkowo" wysuniętego tytułu. Ustalenie formuły sporu z jednej strony świadczy o precyzyjności procesu, a z drugiej o jego niedoskonałości.

Ustalenie przedmiotu sporu odbywa się na podstawie ogólnych faktów i dowodów, które wskazuje powód w skardze powodowej. Formułę sporu zawiązuje swoim dekretem przewodniczący lub sędzia ponens. W zawiązaniu formuły sporu przewodniczący lub ponens musi wykorzystać cały swój zasób wiedzy i inteligencji. W tym miejscu procesu zostaje wystawiona na próbę jego „prawnicza błyskotliwość" doszukiwania się tego, o co może właściwie chodzić w procesie. Wiedza jedynie mechaniczna jest w tym miejscu niewystarczająca i może spowodować poważny uszczerbek złego ustawienia przedmiotu sporu i w konsekwencji niesprawiedliwą sentencję wyrokową, w której trybunał stwierdzi, że nie orzeczono nieważności małżeństwa z ustalonego w tym miejscu procesu przedmiotu sporu, chociaż obiektywnie małżeństwo może być wciąż nieważne z innego tytułu.

Zawiązanie formuły sporu rozpoczyna się od wydania dekretu wezwania przed sąd uczestników procesu, czyli praktycznie strony powodowej i pozwanej. Przewodniczący zamieszcza takie wezwanie w dekrecie przyjmującym skargę, o czym stanowi kan. 1507 §1.

Wezwanie przed sąd w celu zawiązania formuły sporu może mieć miejsce także w przypadku, gdy skarga zostaje przyjęta na mocy samego prawa, co dzieje się po 40 dniach od jej wpłynięcia. Tę sytuację prawo normuje w kan. 1507 §2. Stanowi on, że dekret wezwania przed sąd winien być wydany w ciągu 20 dni od złożenia prośby przez powoda. Jeśli powód nawet nie wiedziałby o swoim uprawnieniu, mającym na celu przynaglenie przewodniczącego, wezwanie przed sąd musi nastąpić w ciągu 20 dni po 30 dniach od złożenia skargi powodowej, czyli maksymalnie do 50 dnia od złożenia skargi.

[33] A. Stankiewicz, *Geneza i ogólna charakterystyka instrukcji „Dignitas connubii"*, w: T. Rozkrut, dz. cyt., s. 18.

Jak stanowi kan. 1677 §1 po upływie 15 dni od zawiadomienia o wezwaniu przed sąd przewodniczący lub ponens ma obowiązek swoim dekretem dokonać zawiązania formuły sporu. Musi zrobić to w ciągu 10 dni. Z tej reguły wynika zatem, że sędzia wyznacza stronom 15 dni – licząc od momentu, w którym otrzymają jego dekret – o wezwaniu przed sąd. Wyjątkiem usprawiedliwiającym odejście od tego 15-dniowego terminu jest prośba strony lub obu stron o sesję, czyli spotkanie mające na celu przedyskutowanie tego kroku procesowego. Może się zdarzyć, że strony zjawią się w trybunale same, bez uprzedniego wezwania. W takiej sytuacji nie trzeba ich wzywać osobnym dekretem. Należy tylko, jak stanowi kan. 1507 §3, odnotować ten fakt w aktach.[34] Wzywając stronę pozwaną do sądu w celu zawiązania formuły sporu należy, jak stanowi kan. 1508 §2 dołączyć kopię skargi powodowej. Taka decyzja ma na celu to, aby druga strona procesu zapoznała się z racjami przedstawianymi przez powoda. Nie jest to jednak bezwzględnie wymagane, jeśli przewodniczący dojdzie do wniosku, że nie należy tego robić dopóki strona nie złoży swoich zeznań w sądzie (kan. 1508 §2).[35]

Strona pozwana może zachować się różnie. Po pierwsze może zgodzić się z argumentami przedstawianymi przez powoda, które często sugerują nieważność małżeństwa z jej winy. Po wtóre strona pozwana może przeczyć wysuwanym argumentom, a nawet prosić o poszerzenie formuły sporu o tytuł obciążający stronę powodową. W końcu pozwany, czy pozwana może po prostu zignorować proces i nie odpowiedzieć na wezwanie sądowe w ogóle.

Zawiązanie formuły sporu wydaje się, że jest najboleśniejszym momentem całego procesu. Często strona pozwana musi przełknąć gorzką pigułkę oskarżenia jej o to, że z powodu jej „mankamentów" małżeństwo nie zostało zawarte ważnie. Sam fakt jednak zaprzeczenia sugerowanemu tytułowi albo przyznania się do niego, według kan. 1536 §1, nie stanowi pełnego dowodu w sprawie, nie świadczy jeszcze o nieważności małżeństwa i w konsekwencji nie może sugerować przewodniczącemu odrzucenia argumentów strony powodowej. Toteż przyjęcie albo odrzucenie sugerowanego tytułu sporu nie może odbyć się tylko na żądanie strony. Strona, prosząc o przyjęcie tytułu sporu, musi ukazać fakty, które go usprawiedliwiają. Przewodniczący nie może zgodzić się na przyjęcie tytułu sporu, jeśli nie jest on uargumentowany i może wynikać tylko z prostej kontry strony pozwanej, kierującej się czasami zasadą obrony przez atak.

O formie dyskusji w celu zawiązania sporu decyduje przewodniczący lub ponens. Może on zdecydować, że strony mają stawić się w sądzie fizycznie czy to jednocześnie, czy w różnych porach. Sędzia może zdecydować, że strony mają wypowiedzieć się na

[34] R. Sztychmiler, *Ochrona praw człowieka* ..., s. 67.
[35] Por. A. Sobczak, *Proces* ..., s. 22.

piśmie odnośnie tego kroku procesowego, o czym stanowi kan. 1507 §1. W końcu, w przypadku wezwania stron do stawienia się w sądzie, strony mogą wyrazić swoją opinię pisemnie i *de facto* zrezygnować z fizycznej obecności przed sądem.[36]

Inicjatywa wyboru podstawy prawnej procesu, czyli właśnie zawiązania formuły sporu należy do przewodniczącego lub ponensa, który zapoznawszy się ze skargą powodową proponuje obu stronom jakiś tytuł procesu i ewentualnie poszerza go o nowy, jeśli któraś ze stron go do tego przekona.[37] W każdym razie ustalenie tytułu sporu należy, jak zostało to wskazane wcześniej, do przewodniczącego (lub ponensa) i jest jego decyzją. Musi on być świadom tego, że czasami strona pozwana będzie grała na zwłokę albo sztucznie wymyślała nieprawdziwe argumenty. Mając na uwadze działanie w określonym przez prawo terminie, i to, że proste negowanie sugerowanego tytułu niczego nie zmienia, przewodniczący lub ponens autorytatywnie podejmuje decyzję, wydając dekret. Może się jednak zdarzyć, że strony albo jedna z nich nie będzie zgadzać się na zaproponowaną formułę sporu. W takim przypadku ma prawo w ciągu 10 dni, jak stanowi kan. 1513 §3, odwołać się do sędziego, który ustalił zakres sporu. W takim przypadku odwołanie rozważa sam autor dekretu i jego decyzja jest ostateczna.

Jeśli chodzi o zakres sporu, to w tej materii nie jest jeszcze wszystko, ponieważ prawo stanowi w kan. 1514, że: „Raz ustalony zakres sporu nie może być ważnie zmieniony, chyba że nowym dekretem, z ważnej przyczyny na żądanie strony i po wysłuchaniu pozostałych stron, po rozważeniu ich racji". Przyjęcie nowego tytułu sporu może odbyć się więc, jeśli zaistnieją wskazane wyżej okoliczności. Najczęściej będą one miały miejsce w przypadku apelacji do trybunału II Instancji. W każdym razie dobrze i trafnie ustalony zakres sporu skutkuje sprawnie przeprowadzonym procesem.

3.4. Krok czwarty: rozpoczęcie postępowania dowodowego

Postępowanie dowodowe rozpoczyna się od wydania dekretu przewodniczącego lub ponensa. Jak stanowi kan. 1677 §4: „Po dziesięciu dniach od zawiadomienia o dekrecie, jeżeli strony nie mają żadnych zastrzeżeń, przewodniczący lub ponens nowym dekretem zarządza instrukcję sprawy".

Wskazany w w/w kanonie dekret, jak wynika z kontekstu poprzednich norm, jest dekretem zawiązania formuły sporu. Jak wynika z treści powyższej normy prawnej, po dziesięciu dniach należy wydać dekret rozpoczynający, tzw. instrukcję sprawy, czyli rozpocząć postępowanie dowodowe. W procesie o nieważność małżeństwa składają się na nie: oświadczenia stron, zeznania

[36] R. Sztychmiler, *Ochrona praw człowieka* ..., s. 68.

[37] K. Lüdicke, Prozessrecht, w.: K. Lüdicke, *Münstericher Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Essen 1984 – , 1677/2,3.

świadków i w przypadkach dotyczących niezdolności do zawarcia małżeństwa z racji impotencji, choroby psychicznej lub z przyczyn natury psychicznej – opinia biegłego psychologa.[38] Prawodawca nie stanowi w przypadku postępowania dowodowego o terminach, w jakich poszczególne te elementy mają mieć swoje miejsce. Stanowi jedynie w kan. 1453 o maksymalnym czasie przeprowadzenia procesu. Otóż proces w I Instancji winien ukończyć się przed upływem roku, natomiast w II Instancji trwać nie dłużej, niż pół roku.

Zakończenie

Artykuł porusza zagadnienie skargi powodowej, przez którą rozpoczyna się spór o nieważność małżeństwa. Skarga w rozumieniu powyższych analiz prawnych jawi się jako z jednej strony element statyczny i dynamiczny z drugiej. Statyczność skargi polega na ścisłym wyliczeniu przez prawodawcę jej elementów koniecznych, określeniu podmiotów uprawnionych do jej wniesienia i sądu właściwego do jej przyjęcia.

Dynamiczny charakter skargi polega na skutkach prawnych, jakie wywiera. Są one dodatkowo sformalizowane przez ukazanie terminów, wiążących zarówno przewodniczącego składu sędziowskiego, jak i same strony procesu. Nikt z nich nie może odejść własną powagą od wykonania tego, co prawo nakazuje wykonać. Podmioty procesu są wręcz zmuszone do wykonania pewnych kolejno po sobie następujących czynności, idąc niemalże po sznurku, ale – w przypadku przewodniczącego – przy wykorzystaniu jego zasobu wiedzy i błyskotliwości. Ten dynamiczny charakter, jaki wyciska fakt złożenia przez powoda skargi powodowej służy po pierwsze zagwarantowaniu sprawiedliwości w Kościele dla tego, kto prosi o rozpoczęcie procesu o nieważność małżeństwa. Po drugie, daje poczucie dobrze wykonanego obowiązku po stronie przewodniczącego, który stając niejednokrotnie przed złożonym problemem zarysowanym w skardze powodowej jest wręcz zmuszony do podjęcia w określonym terminie decyzji przyjęcia skargi powodowej, zawiązania formuły sporu i rozpoczęcia postępowania dowodowego. Należy zwrócić uwagę także i na to, że te trzy istotne decyzje przewodniczącego są podejmowane przez wydanie dekretu. Strony, czując się pokrzywdzone niewłaściwą treścią dekretu, mogą złożyć od niego rekurs. Prawo zawsze jednak przewiduje sposób jego rozpatrzenia, co służy sprawnemu realizowaniu poszczególnych etapów procesu.

[38] KPK w kan. 1680 prawodawca domaga się skorzystania z opinii biegłych jedynie w przypadku impotencji i choroby umysłowej. Obowiązek skorzystania z pomocy biegłych z kan. 1095, a więc w przypadkach natury psychicznej wprowadziła Instrukcja *Dignitas connubii* w art. 209.

Załącznik: Wzór skargi powodowej stosowany w Trybunale Gnieźnieńskim i instrukcja jej zredagowania

Imię i nazwisko miejscowość, dn. .....
(także nazwisko panieńskie – jeśli chodzi o kobietę)
Adres, Parafia

Imię i nazwisko drugiej Strony
(także nazwisko panieńskie – jeśli chodzi o kobietę)
Adres, Parafia

Do Trybunału Metropolitalnego
w Gnieźnie

SKARGA POWODOWA

Uprzejmie proszę o rozpoczęcie procesu o orzeczenie nieważności mojego małżeństwa zawartego dnia … w Kościele Parafialnym …... Uważam je za nieważnie zawarte z powodu ….

w rozwinięciu należy opisać przebieg znajomości Stron od czasu poznania się, poprzez małżeństwo do momentu ewentualnego rozejścia się. Pisząc, należy skoncentrować się na ogólnym podaniu istotnych faktów i okoliczności potwierdzających sugerowany tytuł nieważności

/-/ własnoręczny podpis

Na świadków podaję *(imię, nazwisko, adres i parafię zamieszkania)*:
1.
2.
3.

Załączam:
1. Kopia skargi powodowej.
2. Kościelne świadectwo zawarcia małżeństwa wystawione przez Księdza Proboszcza.
3. Odpis rozwodu cywilnego (jeśli jest).

INSTRUKCJA SPORZĄDZENIA SKARGI O ORZECZENIE NIEWAŻNOŚCI MAŁŻEŃSTWA

W Kościele katolickim nie ma ani rozwodów, ani unieważnienia małżeństwa. Sądy Kościelne rozpatrują małżeństwo, badając jedynie sam moment jego powstania. Jeśli są ku temu podstawy, wydają orzeczenie nieważności. Polega ono na stwierdzeniu, że małżeństwo nigdy nie powstało. Proces o nieważność małżeństwa nie jest więc procesem, w którym mąż występuje przeciwko żonie albo odwrotnie. Jest to proces, w którym jeden z małżonków (albo obydwoje) występują przeciwko ważności swojego małżeństwa, twierdząc, że jest ono nieważne od samego początku, czyli że nigdy nie powstało.

Późniejsze niezgodne pożycie małżonków, zdrady małżeńskie i związanie się cywilnie z inną osobą itp. – nie mają wpływu na ważność umowy małżeńskiej, chyba że wydarzenia te są konsekwencją momentu zawarcia małżeństwa.

Skarga o orzeczenie nieważności małżeństwa, aby mogła zostać przyjęta do rozpatrzenia przez Sąd Kościelny, powinna zawierać następujące dane:

1. Oznaczenie Sądu, do którego kieruje się skargę (jeśli małżeństwo zostało zawarte w archidiecezji gnieźnieńskiej lub diecezji bydgoskiej, lub na terenie którejś z nich mieszka strona pozwana, skargę należy kierować do Trybunału Metropolitalnego w Gnieźnie, ul. Kanclerza Jana Łaskiego 7, 62-200 Gniezno).
2. Dane dotyczące obu małżonków: ich imiona i nazwiska (także nazwisko panieńskie kobiety), ich adresy zamieszkania i nazwę parafii, w której zamieszkują.
3. Datę i miejsce (nazwa parafii i miejscowość) zawarcia małżeństwa.
4. Przyczynę, na podstawie której Strona uważa, że małżeństwo zostało zawarte nieważnie. Tytułem rzekomej nieważności małżeństwa może być np. choroba psychiczna, niemoc płciowa, wykluczenie małżeństwa albo istotnego celu lub przymiotu małżeństwa, przymus wywarty na jedną czy obie strony, postęp, wprowadzenie w błąd, osobowościowa i poważna niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich z przyczyn natury psychicznej, itd.
5. Fakty, które stanowią poparcie sugerowanego tytułu nieważności małżeństwa. Faktami tymi są: opis wydarzeń oraz ewentualne dokumenty, zaświadczenia itp. W skardze należy podać w sposób sumaryczny przebieg znajomości małżonków od czasu poznania się, poprzez narzeczeństwo, zawarcie małżeństwa aż do momentu obecnego.

6. Imiona, nazwiska, adresy, nazwę parafii zamieszkania kilku świadków, którzy znają okoliczności przemawiające za tezą strony powodowej i mogą potwierdzić opisywane fakty.

Do skargi należy dołączyć:
– kopię skargi powodowej,
– metrykę ślubu kościelnego wystawioną przez księdza proboszcza parafii zawarcia małżeństwa,
– kopię sentencji rozwodu cywilnego i uzasadnienia tej sentencji (jeśli jest),

Skargę należy pisać tylko po jednej stronie kartki zachowując lewy margines około 3 cm (akta są bowiem zszywane).

Zusammenfassung

Jeder Prozess setzt eine Klage um die Tätigkeit des Richters zur Entscheidung eines Rechtsstreites voraus. Es gibt keinen Prozess von Amts wegen. Darum scheint es die Klage als erstes und notwendiges Element im Prozess. Das Recht legt fest, was zu einer vollständigen Klagenschrift gehört. Insbesondere muss die Klageschrift ausdrücken, vor welchem Richter die Sache eingeleitet wird, was und von wem es beansprucht wird; angeben, wenigstens allgemein die Tatsachen und Beweismittel; von Kläger oder seinem Prozessvertreter unterschrieben werden unter Angabe des Tages, Monats und Jahres als auch des Ortes.

Eine gut geschriebene Klageschrift setzt die rechtlich bestimmten Schritte des Richters voraus und fordert ihn zu tun. Der Vorsitzende muss nämlich: die Klage zulassen oder abweisen; der Streit festlegen; das Beweisverfahren anfangen. Alle diese Schritte muss er in der durch Recht vorgesehenen Zeit durchführen. In dieser Weise wird es dem Kläger zu gewährleistet, dass seine Klage bestimmte Wirkung erlangt.

RECENZJE

***Duszpasterstwo polskojęzyczne w Niemczech 1945-2005*, pod redakcją Sabiny Bober i ks. Stanisława Budyna (Lublin-Hannower 2006, 932 s.)**

Obraz duszpasterstwa polskiego w Niemczech był do tego czasu mało znany. Nawet do środowisk duszpasterskich w kraju docierały tylko ogólne informacje na temat opieki religijnej polskich migrantów. Właśnie wspomnianą lukę wypełnia opublikowana w tym roku książka pt. *Duszpasterstwo polskojęzyczne w Niemczech 1945-2005*, pod redakcją Sabiny Bober i ks. Stanisława Budyna (Lublin-Hannower 2006, 932 s.). Publikacja ukazała się w serii Biblioteki Polonii Instytutu Badań na Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL, Wyższej Szkoły Humanistycznej w Pułtusku i Oddziału Lubelskiego Stowarzyszenia „Wspólnota Polska" (XXXI t.).

Książkę otwiera słowo wstępne kard. J. Glempa, który przypomina, że prymas Polski jest duchowym opiekunem Polonii, „centrum jedności" z rodakami żyjącymi na emigracji, podtrzymującymi więź z Macierzą. Natomiast duszpasterstwo polskojęzyczne jest hierarchicznie zależne od miejscowych ordynariuszy.

Zasadnicza treść publikacji obejmuje 3 podstawowe części: syntetyczne artykuły historyczne, relacje na temat „wczoraj i dziś" ośrodków regionalnych Polskiej Misji Katolickiej, wykaz duszpasterzy.

Wróćmy do I części, do wspomnianych już artykułów przedstawiających wyniki dotychczasowych badań monograficznych. Sabina Bober pisze o początkach Polonii niemieckiej (schyłek XVII w.), polskich organizacjach katolickich (koniec XIX w.) o ich charakterze społecznym, zawodowym, charytatywnym krzewiącym wiarę, język i kulturę polską, o opiece religijnej nad polskimi migrantami. Przed I wojną światową kontakt z polskim wychodźcami był słaby z powodu braku księży i nieprzychylnego stanowiska władz wobec organizowania duszpasterstwa polonijnego. Okres międzywojenny przyniósł ważne wydarzenia. W 1922 r. powstał Związek Polaków w Niemczech. Prymas Polski kard. A. Hlond założył w Poznaniu Biuro Opieki nad Emigracją (1928). Z jego inicjatywy powstało w 1932 r. Towarzystwo Chrystusowe dla Polskich Emigrantów. Od połowy lat 30. ubiegłego stulecia duszpasterstwo polskojęzyczne było krępowane przez władze hitlerowskie.

W czasie II wojny światowej Polacy stanowili 32% wszystkich robotników przymusowych, ale napotykali ciągłe przeszkody w zakresie czynnego udziału w życiu religijnym. Nieliczni duszpasterze Polaków byli narażeni na surowe represje. Po wyzwoleniu powstał ogromny problem zaopatrzenia religijnego

deportowanych obywateli polskich (ok. 1,9 ml.). W roku 1945 istniało ponad 1000 obozów przejściowych dla Polaków. Papież Pius XII zamianował w 1945 r. biskupa polowego J. Gawlinę ordynariuszem dla Polaków w Niemczech i Austrii. Od tego czasu rozpoczęło się organizowanie duszpasterstwa polonijnego. Sobór Watykański II wydał nowe wytyczne w sprawie duszpasterstwa migracyjnego, według których przeorganizowano duszpasterstwo polskojęzyczne w Niemczech Zachodnich i poddano je jurysdykcji biskupów niemieckich. Był to początek Polskiej Misji Katolickiej (1975). Pierwszym rektorem misji został ks. Stefan Leciejewski, zatwierdzony 21 V 1976 r. przez kard. J. Döpfnera. W tym czasie dokonano nowego podziału organizacyjnego misji, tworząc dekanaty: południowy, północny, zachodni oraz Dekanat Kompanii Wartowniczych. Po zjednoczeniu Niemiec zniesiono dekanat zachodni i utworzono dekanat wschodni. W roku 1992 powstał dekanat środkowy. W 1998 r. wprowadzono okręgi: południowy, północny, środkowy, wschodni i zachodni. Wybór kard. Wojtyły zaktywizował duszpasterstwo polonijne. Nowe wyzwania przyniosła migracja „postsolidarnościowa", której liczbę ocenia się na ponad 250 000 osób.

Ks. Jerzy Pawlik napisał na temat działalności duszpasterskiej wśród polskich pracowników kontraktowych w NRD. Nawiązanie kontaktów pomiędzy polską i niemiecką hierarchią nastąpiło na początku lat 70. ubiegłego stulecia. Od roku 1972 działał we wschodnich Niemczech delegat Konferencji Episkopatu Polski, ks. Jerzy Pawlik, który organizował ośrodki duszpasterskie, prowadził akcję informacyjną na rzecz opieki religijnej Polaków oraz pogłębiał kontakty pomiędzy księżmi niemieckimi i polskimi.

Tę część książki zamyka przyczynek ks. B. Kołodzieja o początkach duszpasterstwa Chrystusowców w Niemczech.

Druga część publikacji przybliża działalność Polskiej Misji Katolickiej w 63 ośrodkach regionalnych oraz w bardzo licznych filiach. Autorzy projektu wydawniczego zrezygnowali z rozesłania kwestionariusza badawczego, co zaowocowało większym zróżnicowaniem tekstów. Autorzy cząstkowych opracowań sięgają do początków pracy duszpasterskiej, szkicują rozwój placówek oraz opisują ich aktualną sytuację religijno-moralną. Warto też zauważyć, że w kręgu zainteresowań piszących są zagadnienia związane z pielęgnowaniem języka i kultury ojczystej, zakładanie bibliotek, krzewienie czytelnictwa, organizowanie uroczystości narodowych. W tym miejscu trzeba się zastanowić nad oceną tychże relacji. Tutaj konieczne jest podejście indywidualne, albowiem autorzy szkiców współtworzą dzieje misji katolickich, ale również sięgając do przeszłości napisali przyczynki historyczne. Szczegółowy charakter opracowań sprawia, że mamy do czynienia z bogactwem działalności duszpasterstwa polskojęzycznego w Niemczech.

Trzecia część publikacji zawiera 2 spisy księży pracujących w duszpasterstwie polskojęzycznym. Pierwszy sporządzono na podstawie akt personalnych i innych materiałów przechowywanych w archiwum rektoratu Polskiej Misji Katolickiej w Hanowerze. Katalog zawiera 926 nazwisk. Na drugim wykazie widnieją 213 nazwiska, ale brak jest bliższych danych osobowych, w wielu przypadkach znane jest tylko nazwisko.

Książkę zamykają „Wskazania dla polskojęzycznego duszpasterstwa w Niemczech" datowane na 17 IX 2001 r. i podpisane przez przewodniczących Konferencji Episkopatu Niemiec i Polski, kard. K. Lehmanna i kard. J. Glempa.

Publikacja została wydana w języku polskim i niemieckim. Niewątpliwie ta okoliczność poszerzy krąg czytelników w obu krajach. Książkę trzeba zaliczyć do kategorii wydawnictw źródłowych. Nie jest ona kompletna merytorycznie. Niektóre kwestie zostały tylko zasygnalizowane. Na pewno będzie punktem wyjścia do dalszych badań i w tym sensie adresowana jest do historyków. Wszyscy zaś czytelnicy otrzymali ważny dokument odzwierciedlający pracę polskich kapłanów i losy społeczeństwa polskiego na obczyźnie.

Ks. Kazimierz Śmigiel

D. Kubicki, *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach* (Poznań 2004. 384 s.)

Poszukiwania metody w teologii towarzyszą nieodłącznie całej jej historii. Nasiliły się one szczególnie w wieku XX, doprowadzając do odnowy teologii na Soborze Watykańskim II. Istotną rolę odegrał w tym procesie M.-D. Chenu. Tej właśnie tematyce D. Kubicki poświęca swą rozprawę, zatytułowaną *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach* (Poznań 2004). Dzięki studiom odbytym we Francji miał okazję spotkać się z francuską myślą teologiczną, która stanowi istotny wkład w posoborową wizję teologii. Kontynuując perspektywę badawczą przedstawicieli „nowej teologii" (Y. Congar, H. de Lubac, a nade wszystko M.-D. Chenu), podejmuje się on próby wypracowania projektu współczesnej teologii katolickiej. Jak pisze: „Teologia przywdziewa nową szatę..., zdaje się być sama wewnętrznie rozdarta, ponieważ współcześnie nie rozwiązała jeszcze problemu swej struktury i metody, a także nie uaktualniła określenia przedmiotu swoich badań" (s. 9-10).

Problemem badawczym, który pozostaje w centrum uwagi D. Kubickiego, jest wypracowanie koncepcji teologii rozumianej jako refleksja nad treścią wiary, i to nie tylko w sensie teoretycznego odczytania sensu i prawdy Ewangelii, lecz także odzwierciedlenia jej w chrześcijańskiej egzystencji (s. 11). Zanim jednak

przystąpi do realizacji tego zamiaru, dokonuje krytycznej analizy podjętych w XX stuleciu poszukiwań i prób wypracowania koncepcji teologii dystansującej się od teologii neoscholastycznej, która „była negatywnie nastawiona do wszelkich przemian historycznych, czyli nie reagowała na echo życia świata, na rzeczywistość świata i na ludzkie problemy, na rozwój dyscyplin naukowych, na postęp naukowo-techniczny", a forsując w nauczaniu postępowanie logiczno-dedukcyjne, obierała za źródło „metafizyczne abstrakty i metafizyczne tezy o boskim Absolucie" (s. 13). Zamierza on podążyć za przeoczoną i niezbyt docenioną, jego zdaniem, intuicją M.-D. Chenu, wypracowania koncepcji teologii opartej na realizmie Słowa objawiającego się w dziejach (s. 37). Usiłuje dać odpowiedź na pytanie o możliwość uprawiania współcześnie teologii jako nauki, a więc o kształt i koncepcję teologii jako dyscypliny naukowej. D. Kubicki zastrzega, iż pomimo wielu istniejących publikacji, dotykających kwestii sposobu uprawiania teologii, nie została dotąd wypełniona luka dotycząca możliwości wypracowania współcześnie koncepcji teologii w Tomaszowej perspektywie *fides querens intellectum*, przekraczającej ramy modelu hermeneutycznego, a więc teologii jako interpretacji. Pragnie on odpowiedzieć na apel Magisterium Kościoła, zachęcający do refleksji nad objawieniem chrześcijańskim zgodnie z koncepcją teologii ukształtowaną przez jej średniowiecznych twórców, ze św. Tomaszem z Akwinu na czele. Nie zamierza przy tym zwyczajnie powielać dzieła Akwinaty, lecz ukazać jego aktualność w teologii, wynikającą z podobnego do renesansu stuleci XII i XIII „przedsięwzięcia współczesnego osadzenia *intellectus fidei* (wiary) w obowiązujących kategoriach intelligibilności" (s. 38).

Novum naukowego opracowania D. Kubickiego wyraża się w tym, iż nie ogranicza się on jedynie do krytycznej analizy koncepcji teologii M.-D. Chenu, lecz, wykraczając poza nią, zmierza w rozprawie ku prezentacji własnej teologicznej wizji, wskazując na możliwości dalszej ewolucji myśli francuskiego teologa w perspektywie uniwersalizmu objawienia chrześcijańskiego. Współcześnie okazuje się konieczne, w jego przekonaniu, ukształtowanie teologii uwzględniającej wymogi współczesności, a więc nie tylko współczesnego stanu wiedzy, lecz także ludzkiego współżycia oraz współistnienia kultur i cywilizacji w ich coraz bliższym kontakcie i wzajemnej wymianie (s. 38). Przy poprawnie postawionym przez autora problemie badawczym można jednak zapytać, czy nie chce on zbyt wiele powiedzieć w nadmiernie rozbudowanym wstępie, wyprzedzając przedwcześnie tok swoich rozważań, co doprowadza w tekście pracy do licznych powtórzeń. We wstępie oczekiwałoby się nadto wyraźniejszego określenia metody, jaką zamierza on zastosować w swoich badaniach.

Zarysowana powyżej perspektywa badawcza rozstrzyga o sformułowaniu tytułu rozprawy: „*Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie*

Słowa objawionego w dziejach". Struktura pracy wynika z tak obranego programu badawczego. Rozdział pierwszy, zatytułowany „*Teologia w poszukiwaniu ujęcia Objawienia chrześcijańskiego*" (ss. 41-119), stanowi prezentację prób systematyzacji objawienia chrześcijańskiego, jakie pojawiły się na przestrzeni dwóch tysiącleci chrześcijaństwa. Jest to część historyczna niniejszej rozprawy, omawiająca kolejno: teologię ery patrystycznej, średniowieczną teologię jako naukę, potrydencką teologię pozytywno-kontrowersyjną oraz dziewiętnastowieczną teologię neoscholastyczną. W rozdziale drugim, zatytułowanym „*Teologia katolicka w poszukiwaniu ujęcia misterium boskiego przedmiotu*" (ss. 121-178), podjęta zostaje refleksja nad sytuacją teologii katolickiej w początkach XX wieku. D. Kubicki zwraca uwagę na podjęty wówczas wysiłek przezwyciężenia neoscholastycznego modelu teologii, który okazał się anachroniczny wobec obowiązującej epistemologii, zniekształcając przedmiot badawczy. Analiza podjętych w XX stuleciu prób ukształtowania koncepcji teologii jako interpretacji, jej walorów i ograniczeń, wypełni rozdział trzeci, zatytułowany „*Teologia – między misterium boskiego przedmiotu a zrozumieniem Jego zamiaru względem świata i człowieka w łonie ludzkości*" (ss. 179-265). Rozdział czwarty, noszący tytuł „*Ku projektowi teologii postrzegającej misterium Boga wcielonego w Jezusie Chrystusie*" (ss. 267-328), jest twórczym poszerzeniem problematyki rozdziału trzeciego. Autor nawiązuje w nim do projektu teologicznego M.-D. Chenu, opartego na realizmie Słowa objawionego w dziejach, zmierza jednak ku prezentacji własnej koncepcji teologii. W rozdziale tym jest mowa o historyczności jako jednym z wewnętrznych wymiarów słowa Bożego oraz o konkretnej obecności słowa Bożego w stworzeniu, w Kościele jako mistycznym Ciele Chrystusa i w ludzkiej społeczności. Na strukturę rozprawy, oprócz wspomnianych wyżej rozdziałów oraz szerokiego wprowadzenia (s. 9-40) i zakończenia (ss. 329-339), składają się nadto: bibliografia (ss. 341-364), streszczenie w języku francuskim (ss. 365-369) i angielskim (s. 384) oraz indeks osób (ss. 370-379).

W swej teologicznej refleksji D. Kubicki okazuje się kontynuatorem myśli M.-D. Chenu. Właśnie Chenu podjął się próby uwolnienia teologii z ciasnego zaułka neoscholastyki, proponując zastosowanie metody historyczno-krytycznej, którą uznał za niezbędną z racji historycznego statusu chrześcijaństwa wrośniętego w misterium wcielenia. Jest on autorem koncepcji teologii jako interpretacji, opartej na realizmie wcielenia. Przezwyciężenie neoscholastycznej koncepcji teologii oznacza przejście od teologii „dogmatyzującej" do teologii jako pewnego rodzaju hermeneutyki, w sensie nieustannie nowej i nieustannie ponawianej interpretacji Słowa objawionego w dziejach (s. 331). Tak rozumiana teologia stanowi interpretację wydarzenia Jezus-Chrystus, przy uwzględnieniu współzależności między doświadczeniem chrześcijańskim fundamentalnym (Tradycja) i doświadczeniem historycznym aktualnego czasu.

Dzięki koncentracji na realizmie Słowa objawionego w dziejach, dowartościowany zostaje wymiar historyczny chrześcijaństwa, objawienia chrześcijańskiego, a zarazem historyczność sformułowań dogmatycznych i teologii. Uznanie historyczności jako wewnętrznego wymiaru słowa Bożego uznaje D. Kubicki za swoisty przewrót kopernikański w teologii, który pozwala na dialog z myślą współczesną. Pozytywną konsekwencją tego faktu jest rozpoznanie historii jako jednego z wymiarów działalności Boga w świecie. Właśnie tu odnajdujemy pełne znaczenie i realizm wcielenia. Bóg mówi «dziś». Słowo Boga udziela się zatem w ludzkim „dziś", w nieustannym „dziś" i „teraz" ludzi przeżywających swój czas (s. 334). Wartość całości projektu teologicznego M.-D. Chenu leży w określeniu przedmiotu pracy teologa, którym nie jest zbiór doktryn i idei, lecz ludzka historia, w którą w Jezusie Chrystusie wkroczył sam Bóg. Jak Słowo Boga wciela się w słowa ludzkie, tak wiara „wciela się" w konkretne myślenie. „Historyczność, będąca wewnętrznym prawem wcielenia, przydziela słowu Bożemu absolutne pierwszeństwo w stosunku do sformułowań teologicznych i dogmatycznych", a więc przed jakąkolwiek konceptualizacją i sformułowaniem (s. 17). Jest to poszukiwanie takiej koncepcji teologii, która by nie posiadała Boga, lecz Go prawdziwie szukała, oraz która byłaby zdolna postrzegać słowo Boga przemawiające w naszym „dziś", opracowywane i zgłębiane za pomocą refleksji teologicznej.

D. Kubicki wskazuje na konsekwencje uznania historyczności teologii. Jedną z nich jest pluralizm teologiczny. „Teologie wypływają z konkretnej praktyki życia wiarą poszczególnych Kościołów lokalnych, wspólnot wiary złożonych z żyjących pośród ludzkiej społeczności wierzących podmiotów". Waloryzacja historii, płynąca z realizmu wcielenia, ma istotne znaczenie dla przezwyciężenia dotychczasowych dualizmów: łaski-natury, ducha-materii, duchowego-świeckiego. Trzeźwość swego krytycznego myślenia wyraża autor rozprawy w stwierdzeniu: „Można rozważać, czy nie jest za bardzo niebezpieczne w swoich dalszych konsekwencjach stwierdzenie o przekraczaniu przez Ewangelię wyrażeń spisanych Biblii". Ale też słusznie zauważa: „Podobne rozumienie słowa biblijnego kreśli szeroką perspektywę czytania tego słowa, wzywa do czytania znaków czasu w świecie ulegającym nieustannym przeobrażeniom oraz w społeczności, gdzie zmieniają się warunki życia i ludzkie zaangażowania" (s. 335). Tu teologia oparta na realizmie wcielenia zmuszona jest do korzystania z pomocy teologii hermeneutycznej.

Szczególnie twórczy jest czwarty rozdział rozprawy, w którym, po długiej historycznej refleksji nad poszukiwaniem koncepcji teologii, D. Kubicki prezentuje własny projekt teologii opartej na realizmie wcielenia. Z dozą samokrytycyzmu nie uznaje go za kres rozwoju koncepcji teologicznych jako refleksji nad treścią wiary w Jezusa Chrystusa, ani za też najdoskonalszy model pośród tych,

które zostały wypracowane. Perspektywa zakreślana przez teologię opartą na realizmie wcielenia stwarza możliwość uprawiania teologii jako myśli świeżej, bezpośredniej, mówiącej konkretnie, bliskiej zwykłej ludzkiej codzienności. Życie Kościoła, konkretyzujące się w życiu chrześcijańskim wiernych, a więc w życiu wiarą pośród codzienności w ludzkich wspólnotach i społecznościach, „nie jest wyłącznie konsekwencją teologii, która z góry ustalałaby odpowiedź na wszelkie możliwe pytanie czy wątpliwości. Owa praktyka historyczna, życie wiarą pośród codzienności i wezwań czasu, odnawia przede wszystkim interpretację samego chrześcijaństwa w zależności od przeobrażeń historii i kultury, pozostając miejscem weryfikacji prawdy chrześcijańskiej" (s. 335).

Reperkusje koncepcji teologii opartej na realizmie wcielenia dostrzega D. Kubicki w antropologii. Człowieka obdarowanego wolnością określa on jako współtwórcę w dziele stworzenia Boga, podczas gdy czas staje się miejscem spotkania i wzajemnego przenikania natury z łaską. Istnieje współzależność pomiędzy przeobrażaniem się wszechświata i ewolucją ludzkości. Humanizacja i socjalizacja, a także ludzka praca, pozostająca w ścisłym związku ze stwórczym dziełem Boga, są rozpoznawane jako „miejsca wcielające łaskę, czyli miejsca, dzięki którym także udziela się łaska Boga". Niespotykany rozwój techniki i postęp cywilizacyjny można odczytać jako panowanie człowieka nad stworzeniem, zgodnie z nakazem Bożym spisanym w Księdze Rodzaju. „Przemiany zachodzące w świecie czy przeobrażenia cywilizacyjne mogą być odczytane jako ciągle jeszcze dopełniające się i realizujące stworzenie, jako dzieło stworzenia, które wciąż jeszcze realizuje się i dojrzewa, aby osiągnąć swą pełnię" (s. 336-337).

Ciekawa okazuje się w tym kontekście odnowiona wizja Kościoła, który autor rozprawy określa jako wspólnotę licznych lokalnych wspólnot wiary. Tenże Kościół pozostaje wiarygodnym świadkiem Słowa objawiającego się w dziejach. Eklezjalna chrześcijańska wspólnota rozumiana jest tu jako miejsce teologicznej refleksji, odczytująca znaki czasów i dająca zaistnienie różnym obecnościom chrystianizmu. Perspektywa teologii realizmu wcielenia pozwala przezwyciężyć opozycję między Kościołem i światem, na rzecz swoistego wyrastania Kościoła i świata z łona samego stworzenia, przenikniętego tym samym tchnieniem Słowa. W swoim otwarciu na świat Kościół, jeden w wielości wspólnot wiary, formuje w społeczności swoją specyficzną obecność. Nie ma się zatrzymywać i „osiedlać" na ziemi ani też usiłować podbić i uczynić swoimi poddanymi tych, których spotka. Niesie przecież słowo Boga, które przemawia w ludzkim „dziś" i wchodzi w dialog z człowiekiem. W perspektywie realizmu wcielenia Kościół stanowi historyczną formę, jaką przybiera łaska Boga, i jest powołany do nieustannego zwracania wzroku na świat, aby służyć. „Wspólnota Kościoła czerpie swą siłę już nie z siebie jako jakiejś hierarchicznej instytucji,

lecz przede wszystkim z wiary, u podstaw której stoi Jezus Chrystus, wydarzenie interpretowane przez wspólnotę wiary Kościoła". Ten właśnie Kościół otwiera się na świat swego czasu w nieustannym *aggiornamento* (s. 337-338). Jest on wciąż ten sam: jeden, święty, powszechny i apostolski, przeżywający swą wiarę w konkretnych wspólnotach wiary. W przekonaniu D. Kubickiego, owa wielość i różnorodność wspólnot tego samego Kościoła zawiera w sobie coś aktualnego, zwłaszcza dla ekumenizmu. Rozpoznanie Kościoła w jego wielorakiej obecności pozwala mu inaczej spojrzeć na ruch ekumeniczny. W tym miejscu posuwa się on do sformułowania odważnej tezy: „Jeżeli Kościół, jeden i niepodzielny, przeżywa swój dialog ze Słowem Boga poprzez mnogie dialogi swoich wspólnot wiary, czy nie można by spojrzeć na mnogość wyznań chrześcijańskich już z trochę mniejszą obawą, jako na konsekwencję realizmu wcielenia?" (s. 338). Można zgłosić zastrzeżenie co do wyrażonej tu opinii: Czy nie mamy tu bowiem w efekcie do czynienia z próbą pomniejszenia dramatu rozłamu w Kościele i nie oddalamy się nadmiernie od realizacji pragnienia Chrystusa, „aby byli jedno"?

Cennym wkładem autora rozprawy jest ukazanie perspektywy dalszego rozwoju koncepcji teologii, opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach. Wskazuje on na możliwość podjęcia próby „opisu dialogu wiary ludzkiego podmiotu z *misterium* Słowa objawionego w dziejach w odniesieniu do sytuacji egzystencjalnej ludzkiego podmiotu", a nadto „przezwyciężenia aktualnego charakteru zdecydowanie fenomenologicznego i relatywistycznego współczesnej filozofii, zaprzeczającej możliwości poznania obiektywnie prawdziwego", w celu odzyskania wymiaru metafizycznego, rozumianego jako uniwersalne wyrażenie transcendentnej boskiej rzeczywistości (s. 339).

Od strony formalnej rozprawę cechuje metodologiczna poprawność. Problem badawczy i struktura rozprawy zostały jasno sprecyzowane we wstępie. Konstrukcja pracy jest logiczna i spójna. Rozdziały pracy respektują zasadę dysjunkcji. Lektura rozprawy nie jest łatwa i wymaga koncentracji ze względu na szeroką panoramę, zarówno filozoficzną, jak i teologiczną, na tle której D. Kubicki dokonuje poszukiwań metody w teologii. Tok wywodów jest jednak logiczny i konsekwentnie doprowadza do samodzielnej próby określenia metody w teologii. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, iż twierdzenia i wnioski są zawsze uwiarygodnione rzetelnym cytowaniem źródeł i pomocniczych opracowań. Bogactwo i obszerność przypisów jest imponująca. O dojrzałości rozprawy świadczy także rozległa znajomość zarówno polskiej, jak i obcojęzycznej literatury, dotyczącej tematu nie tylko bezpośrednio, lecz także pośrednio związanej z omawianym zagadnieniem. Rozprawa jest oryginalnym i potrzebnym studium z zakresu współczesnej teologii.

Ks. Marek Pyc

DOROBEK NAUKOWY ŚRODOWISKA GNIEŹNIEŃSKIEGO W ROKU 2005

I. Pozycje książkowe

Iwiński G., *Staurologiczne objawienie się Boga w nauczaniu Jana Pawła II,* Gniezno 2005, s.146.

Pest Cz., *Rektorzy Seminarium Duchownego w Gnieźnie 1602-2005,* Gniezno 2005.

Pyc M., *Znaki bliskości Ojca*, Poznań 2005, s.123.

Rakoczy T., *Prawo Kościoła Katolickiego do środków społecznego przekazu w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. i w konkordatach posoborowych*, Gniezno 2005.

Sobczak A., Redaktor i współautor poradnika: *Cmentarz w prawie i praktyce*, Warszawa 2005.

II. Artykuły

Bohdanowicz A., *Zespoły zaburzeń po przerwaniu ciąży. Fakty i terapia*, w: P. Morciniec (red.), *Haurietis de fontibus. Społeczno-etyczne kwestie wczoraj i dziś*, Opole 2005, 339-350.

Bohdanowicz A., *Psychiatria – między biologią a humanizmem. W trosce o integralną wizję osoby chorej psychicznie*, Studia Gnesnensia 19(2005)377-384.

Czyżewski B., *Ideał dobrego duszpasterza w nauczaniu św. Grzegorza Wielkiego*, Teologia Patrystyczna 2(2005)95-106.

Czyżewski B., *Pierwszy powojenny Redaktor Naczelny Studia Gnesnensia. Wspomnienie pośmiertne o Ks. prof. Szczepanie Pieszczochu,* Studia Gnesnensia 19(2005)5-17.

Czyżewski B., Wstęp do książki: Czesław Pest*, Rektorzy Seminarium Duchownego w Gnieźnie 1602-2005,* Gniezno 2005, 11-13.

Czyżewski B., *Ks. Szczepan Pieszczoch (1921-2004) – człowiek, który prawdziwie kochał Ojców Kościoła,* Vox Patrum 24(2004)46/47, 893-898.

Głuszak T., *Apostolstwo świeckich w dobie nowej ewangelizacji,* w: K. Parzych – P. Sroga (red.), *Ucząc się nadziei. Materiały formacyjne Akcji Katolickiej w Polsce na rok 2006,* Warszawa 2005, 175-190.

Głuszak T., *„Katolicka nauka społeczna" czy „nauczanie społeczne Kościoła". Refleksja terminologiczna*, Społeczeństwo 15(2005)3,551-557.

Grzelak A., *Posoborowe teksty liturgiczne o tajemnicy Wcielenia*, w: K. Konecki (red.), *Laudate Dominum*, Gniezno 2005, 351-364.

Grzelak A., *Teksty liturgii posoborowej o działaniu Ducha Świętego w misterium paschalnym*, Studia Gnesnensia 19(2005)93-111.

Halczuk P., *Uzdrawiający dotyk Jezusa przedstawiony w alegorycznej homilii św. Hieronima według Mk 5,30-43*, Studia Gnesnensia 19(2005)225-232.

Hanelt T., Cykl artykułów biblijnych: *Zakazany owoc,* Posłaniec Ducha Świętego (2005)1,10-11; *Bratobójstwo,* Posłaniec Ducha Świętego (2005)3,10-11; *Potop,* Posłaniec Ducha Świętego (2005)4,10-11; *Objawienie,* Posłaniec Ducha Świętego (2005)5,10-11; *Powołanie,* Posłaniec Ducha Świętego (2005)6,10-11.

Kmiecikowski W., *Ingardenowska koncepcja czasu i osoby drogą do nieobecnego Boga,* w: M. Jędraszewski (red.), *Filozofia chrześcijańska.* T. II: *Osoba i czas,* Poznań 2005, 63-89.

Kmiecikowski W., *Stanisława Ignacego Witkiewicza i Jana Leszczyńskiego spór o monadyzm,* Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica 6(2005)16,89-95.

Kowalczyk M., *Inkulturacja eucharystyczna*, Studia Gnesnensia 19(2005)113-120.

Muszyński H., *Dialog polsko-niemiecki Kościoła katolickiego 40 lat po wymianie listów Episkopatu Polski i Niemiec z r. 1965*, Studia Gnesnensia 19(2005)343-352.

Muszyński H., *Przedstawienie „Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego"*, Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica 6(2005)16, 7-12.

Nowak M.M., *Rada Duszpasterska w Archidiecezji Gnieźnieńskiej w latach 1969-1981*, Studia Gnesnensia, 19(2005)329-341.

Olczyk M., *La chiamata universale alla santità e la questione dell'obbligo morale o meno di operare il bene migliore*, Colloquia Theologica Adalbertina. Practica et Canonica 6(2005)17,19-44.

Olczyk M., *Teleologiczny charakter moralności chrześcijańskiej. Tradycyjny traktat „O celu ostatecznym" w świetle tajemnicy powszechnego powołania do świętości*, Studia Gnesnensia 19(2005)165-186.

Pest Cz., *Próba likwidacji przez władze świeckie miejsc kultu w parafii Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny w Inowrocławiu w latach 1949-1963,* Colloquia Theologica Adalbertina. Biblica, Patristica et Historica 6(2005)18,39-47.

Pest Cz., *Rozpracowywanie duchowieństwa powiatu gnieźnieńskiego przez organa Służby Bezpieczeństwa w 1958 roku,* Colloquia Theologica Adalbertina. Biblica, Patristica et Historica 6(2005)18,49-57.

Podeszwa P., *Os 6,6 secodno il testo ebraico masoretico, la traduzione greca dei Settanta e la parafrasi targumica*, Studia Gnesnensia 19(2005)55-72.

Polak M., *Przyjęcie i urzeczywistnienie daru mistyki, komunii i diakonii we wspólnocie parafialnej, czyli parafia jako miejsce dialogu*, Filozofia Dialogu (2005)3,173-186.

Polak W., *Eucharystia tajemnicą wiary*, Dobry Pasterz (2005)30,115-120.

Polak W., *Idź za głosem twego sumienia, czyli czy sumienie mówi ci prawdę, czy fałsz?*, Studia Gnesnensia 19(2005) 187-199.

Polak W., *Kyrie elejson we Mszy św*., Dobry Pasterz (2005)30,121-126.

Polak W., *Obecność problematyki powołaniowej w ramach wizyty ad limina apostolorum i w przesłaniach Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów polskich*, w: B. Stróżycki (red.), *Sytuacja powołaniowa w Kościele: znaki czasu a duszpasterstwo powołań*. Krajowa Kongregacja Odpowiedzialnych za Duszpasterstwo Powołań, Jasna Góra, 21-23 października 2005, Poznań 2005, 113-117.

Polak W., *Poszukiwanie prawdy jako najgłębszy sens życia człowieka*, w: *Pomóżcie nam być uczniami i świadkami Chrystusa. Dar i przesłanie XX Światowych Dni Młodzieży*, Gniezno 2005, 42-52.

Polak W., *Światło Ewangelii drogą do wyzwolenia*, Dobry Pasterz (2005)30,127-134.

Polak W., *Wspólna troska – wychowywać w rodzinie*, Colloquia Theologica Adalbertina. Practica et Canonica 6(2005)17,7-17.

Polak W., *Żyć w świecie jako prawdziwi czciciele Boga*, w: *Pomóżcie nam być uczniami i świadkami Chrystusa. Dar i przesłanie XX Światowych Dni Młodzieży*, Gniezno 2005, 72-83.

Posadzy P., *Eschatologiczno-soteriologiczny sens tajemnicy zstąpienia do piekieł w pismach Hansa Ursa von Balthasara*, Studia Gnesnensia 19(2005)219-223.

Pyc M., *Benedixit, fregit, deditque – eucharystyczna egzystencja. Refleksja na kanwie twórczości i życia Hansa Ursa von Balthasara*, Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne 4(2005)1,18-33.

Pyc M., *Dramatyczna wizja chrystologii Hansa Ursa von Balthasara*, w: H.J. Sobeczko – Z. Solski (red.), *Liturgia w świecie widowisk*, Opole 2005, 17-28.

Pyc M., *Il contenuto dell'obbedienza del cristiano nel pensiero di Hans Urs von Balthasar*, Colloquia Theologica Adalbertina. Practica et Canonica 6(2005)17,45-59.

Pyc M., *L'obbedienza di Cristo come archetipo dell'obbedienza del cristiano nel pensiero di Hans Urs von Balthasar*, Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica 6(2005)16,69-83.

Pyc M., *Objawienie misterium trynitarnego Boga w zbawczym dramacie w refleksji Hansa Ursa von Balthasara*, Studia Gnesnensia 19(2005)73-92.

Pyc M., *Posłuszeństwo Jezusa Chrystusa a tajemnica Trójcy Świętej według Hansa Ursa von Balthasara*, Poznańskie Studia Teologiczne (2005)19,103-116.

Radecki W., *Homiletyczne ujęcie kerygmatu perykop Łk 15,1-32 w posoborowym przepowiadaniu polskim*, Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica 6(2005)17,81-91.

Rakoczy T., *Cenzury latae sententiae w prawie kanonicznym*, Studia Gnesnensia 19(2005)385-408.

Rakoczy T., *Kompetencje biskupów w dziedzinie cenzury*, Roczniki Nauk Prawnych, 15(2005)2,279-297.

Rzeszowski W., *Życie w braterskiej wspólnocie*, Pastores (2005)28,127-135.

Siemianowski A., *„...Aby budować wspólnie Europę jutra"*, Akant (2005)3,10.

Siemianowski A., *Człowiek późnej ponowoczesności*, Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica 6(2005)16,85-88.

Siemianowski A., *Filozofia i Ewangelia*, Poznańskie Studia Teologiczne (2005)18,203-235.

Siemianowski A., *Istota człowieka jako osoby. Próba syntezy*, Filozofia Chrześcijańska (2005)2,7-33.

Siemianowski A., *Tischnera idea wolności w życiu publicznym*, w: J. Jagiełło – W. Zuziak (red.), *„Bądź wolność Twoja". Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym*, Kraków 2005, 83-102.

Stawski K., *Praktyka lingwistyczna Kościoła w pierwszym tysiącleciu*, w: K. Konecki (red.), *Laudate Dominum*, Gniezno 2005, 491-513.

Stefański J., *Caeremoniale Episcoporum. Konspekt historyczny*, w: R. Biel (red.), *Ku liturgii nadziei. Księdzu dr. Marianowi Margańskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, Tarnów 2005, 387-403.

Stefański J., *Nowe Modlitwy Eucharystyczne w Mszale Pawła VI. Kwestie redakcyjne*, w: H. Sobeczko (red.), *Modlitwy Eucharystyczne Mszału Rzymskiego. Dzieje – teologia – liturgia*, Opole 2005, 39-69.

Stefański J., *Redakcja Konstytucji o Liturgii Świętej przełomem odnowy życia religijnego w Kościele*, Seminare (2005)25,189-201.

Stefański J., *Sakramentalia nie są aktem magicznym*, Homo Dei 75(2005)4,87-95.

Śmigiel K., *Akta arcybiskupiego oficjała w Bydgoszczy 1941-1945*, Studia Gnesnensia 19(2005)283-310.

Śmigiel K., *Św. Wojciech – Polska – Akwizgran*, Studia Gnesnensia 19(2005)233-246.

Śmigiel K., *Prześladowanie duchowieństwa polskiego w czasie okupacji hitlerowskiej. Sytuacja i podsumowanie wyników badań*, w: S. Jankowiak – J. Miłosz (red.), *Z dziejów Kościoła katolickiego w Wielkopolsce i na Pomorzu Zachodnim*. Tom 3, Poznań 2004, 16-20.

III. Prace magisterskie

Adamczyk Dorota, *Bezrobocie moralnym wyzwaniem dla państwa i Kościoła na podstawie wypowiedzi biskupów polskich w latach 1989-2004*. (Promotor: Ks. dr Andrzej Bohdanowicz).

Andrzejewska Agata, *Formacyjny wymiar sakramentu pokuty i pojednania w życiu małżonków na podstawie dokumentu Papieskiej Rady ds. Rodziny „Vademecum dla spowiedników o niektórych zagrożeniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego”*. (Promotor: Ks. dr Andrzej Bohdanowicz).

Babyszka-Pociągiel Agnieszka, *Działalność społeczna duchowieństwa bydgoskiego w latach 1920-1939*. (Promotor: Ks. prof. zw. dr hab. Kazimierz Śmigiel).

Bąk Dariusz, *Nieprawidłowości i przeszkody do przyjęcia i wykonywania święceń*. (Promotor: Ks. dr Aleksander Sobczak).

Białczyk Maciej, *Elementy filozofii spotkania w doktrynie Islamu*. (Promotor: Ks. dr Waldemar Szczerbiński).

Bratz Barbara, *Wychowanie do modlitwy w katechezie na poziomie nauczania zintegrowanego.* (Promotor: Ks. dr Wojciech Rzeszowski).

Czachorowska Justyna, *Problemy moralne w zakresie opieki paliatywnej w świetle najnowszych dokumentów Kościoła.* (Promotor: Ks. dr Andrzej Bohdanowicz).

Czarnecki Waldemar, *Grzech przeciw Duchowi Świętemu w Listach do Serapiona Świętego Atanazego Aleksandryjskiego.* (Promotor: Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski).

Czuliński Bogumił, *Organizacja życia klasztornego według Reguły Św. Izydora z Sewilli.* (Promotor: Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski).

Drzycimska Ewelina, *Powołanie i godność kobiety w świetle listu apostolskiego „Mulieris dignitatem" Jana Pawła II.* (Promotor: Ks. prof. dr hab. Marek Pyc).

Gniewoski Sławomir, *Nauka o miłosierdziu Bożym według encykliki „Dives in misericordia" i Listów Pasterskich Kardynała Stefana Wyszyńskiego.* (Promotor: Ks. dr Grzegorz Iwiński).

Januchowski Krzysztof, *Dzieje Parafii Rzymskokatolickiej pw. Św. Floriana w Chodzieży w latach 1945-2000.* (Promotor: Ks. dr Leszek Wilczyński).

Kamińska-Krause Teresa, *Problematyka uzależnień na podstawie programowej nauki religii.* (Promotor: Ks. dr Jan Szrejter).

Kaźmierczak Katarzyna, *Dzieje Parafii pw. Wniebowzięcia NMP i Świętego Stanisława Biskupa i Męczennika we Wrześni w latach 1918-1939.* (Promotor: Ks. dr hab. Czesław Pest).

Keller Ewa, *Nadprzyrodzony wymiar ludzkiego cierpienia w świetle listu apostolskiego „Salvifici doloris".* (Promotor: Ks. dr Andrzej Bohdanowicz).

Kośmicki Piotr, *Bóg w filozofii Berkeleya.* (Promotor: Ks. prof. dr hab. Antoni Siemianowski).

Kotlarz Anna Katarzyna, *Pelplin jako ośrodek życia kulturalnego w XIX- początek XXI wieku.* (Promotor: Ks. prof. zw. dr hab. Kazimierz Śmigiel).

Krzemiński Bogusław, *Wkład Ojca profesora Emila Stanuli w rozwój polskiej myśli patrystycznej.* (Promotor: Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski).

Krzeszewska Dorota, *Chrystologiczny wymiar kapłaństwa hierarchicznego w świetle posynodalnej adhortacji „Pastores dabo vobis".* (Promotor: Ks. prof. dr hab. Marek Pyc).